Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/traitedelavieint0002unse

TRAITÉ DE LA VIE INTÉRIEURE

OU

PETITE SOMME

DE

THÉOLOGIE ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE

Théologie mystique

TRAITÉ DE LA VIE INTÉRIEURE

OU

PETITE SOMME

DE

THÉOLOGIE ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE

d'après l'esprit et les principes de Saint Thomas d'Aquin

PAR

Le R. P. F. André-Marie MEYNARD, des Frères Prêcheurs

—

NOUVELLE ÉDITION

modifiée et complétée

d'après les travaux les plus récents sur la vie spirituelle

PAR

le R. P. Régis G. GEREST, O. P.
Prédicateur général

Théologie mystique

Property of
CLgA
Please return to
Graduate Theological
Union Library

ALMA COLLEGE
240.2
LIBRARY
M577
Alma, California

PARIS (VIe)
P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR
10, Rue Cassette, 10

36632

Sur l'ordre du Très R. P. Provincial, nous avons lu avec attention l'ouvrage du R. P. Meynard intitulé : *Traité de la Vie intérieure* revu, corrigé et adapté par le R. P. Régis G. Gerest, et déclarons en approuver la réimpression.

Fr. Barnabé Augier, O. P.
Fr. Laurent Larobe, O. P.

Imprimi potest :

Fr. J. M. Périer, O. P.
Lugduni, die 20 a Maii 1923.

Imprimatur :

† ALBERT,
Archevêque de Tours.

Tours, le 23 mai 1923.

PRÉFACE

DE LA

NOUVELLE ÉDITION

Dans les éditions précédentes, le R. P. Meynard ramenait à la Vie ascétique *le traité de* l'union de l'âme à Dieu. *C'était le IIIe livre du Ier volume.*

Or, une lecture attentive de ce traité, l'un des plus beaux et des plus élevés de tout l'ouvrage, laisse l'impression que sa note dominante est nettement mystique. *Il y est question des différents degrés de* l'union fruitive *et des effets de cette union dans* les âmes parfaites : *intimité divine et transformation, force héroïque, lumières merveilleuses, délices spirituelles incomparables, parfait dégagement intérieur, calme constant et inaltérable, etc... tout autant de manifestations de l'intervention spéciale du Saint-Esprit dans une âme qui est conduite suivant le* mode suprahumain, *caractéristique de la* vie mystique. *Nous avons donc cru qu'il était plus logique de rapporter ce traité à la* Théologie mystique *pour en faire le premier Livre du second volume de cet ouvrage.*

Du reste le R. P. Meynard avait l'impression

que ce traité méritait la place que nous lui donnons. Il remarquait, en effet, que pour avoir une vue d'ensemble de la vie unitive *il fallait joindre aux questions plus générales de l'union de l'âme à Dieu, la seconde partie de son travail. Déjà, dans sa pensée, le IIIe livre du Ier volume était bien l'introduction du IIe.*

Nous avons fait une autre modification dans l'ordre des deux premiers livres de la Théologie mystique *tel qu'il apparaît dans les premières éditions. Afin de ne pas séparer le traité général de la* Contemplation infuse *des différents degrés de cette contemplation, nous avons placé en premier lieu les chapitres relatifs aux « purifications passives ». Ces purifications, en effet, se présentent bien, après les notions générales de* l'union mystique, *comme les moyens efficaces pour éloigner les obstacles qui s'opposent à cette union et préparer ainsi la* contemplation infuse *à ses divers degrés.*

Enfin, à l'expression de Contemplation extraordinaire parfaite *dont se sert le P. Meynard, nous avons substitué celle de* Contemplation infuse. *Elle est plus précise ; c'est une traduction plus rigoureuse des textes que le Révérend Père cite au cours de son travail et qu'il emprunte à saint Jean de la Croix, à Wallgornera, Lopez Esquerra, etc*[1]*...*

Nous restons donc, en cela, fidèle à l'idée dominante qui a inspiré la révision de cet ouvrage. Vraisemblablement, le R. P. Meynard l'aurait suivie s'il lui avait été donné de bénéficier des travaux récents qui ont apporté bien plus de précision et de

1. Cf. n° 149, vers la fin, n°s 152, 158, etc.

clarté sur les questions relatives à la vie spirituelle. Car, s'il est vrai, comme nous l'avons indiqué dans la préface du Ier vol.[1], *que le Révérend Père a fait quelques concessions de détail au mouvement moderne, il n'est pas moins certain que, dans l'ensemble de son ouvrage, il maintient la doctrine traditionnelle de l' « unité » de la vie spirituelle, bien plus en harmonie avec les sources dont il s'inspire*[2].

Il pourrait sembler tout d'abord que ce second volume soit réservé exclusivement aux âmes d'élite qui ont atteint les sommets de la vie spirituelle dans la plénitude de la vie mystique. Nous ne le croyons pas. S'il est vrai qu'il soit d'un secours particulier, à ces âmes, il est hors de doute que toutes les âmes ferventes, sincèrement désireuses de leur perfection, peuvent y trouver de vives lumières et un encouragement très précieux à devenir meilleures.

Telle qu'elle se présente dans son développement théorique, la vie spirituelle apparaît bien dans toute sa splendeur surnaturelle. Elle est belle cette vie dans le progrès admirable des vertus qui s'inspirent d'abord simplement de la droite raison, éclairée par la foi, pour modérer les passions, faire régner dans les puissances supérieures l'ordre et l'harmonie et qui, avec le secours des dons du Saint-Esprit, livrent l'âme à l'action de Dieu dont elle devient l'instrument docile pour achever en elle l'œuvre de la sanctification.

Elle est belle cette vie dans l'élévation d'une prière toujours plus parfaite, alors que l'âme se délivre de plus en plus des liens et des limites du raison-

1. Préface du Ier volume, p. IX.
2. *Théol. ascét.*, n° 235, 252. *Théol. myst.*, n° 252.

nement pour donner toute liberté à son amour, à sa passion pour Dieu dans les élans de la contemplation.

Elle est belle cette vie qui tend sans cesse vers une union fruitive plus intime avec le Souverain Bien, au point d'arriver à une sorte de transformation en lui, aussi complète qu'elle peut exister entre une créature toujours plus avide de Dieu et un Dieu toujours plus désireux de se donner.

Cette beauté morale de vie n'est pas un idéal trop parfait pour être réalisable ; elle est vraie, elle est pratique, elle est vécue.

Cette vie est vraie aux yeux de la raison qui, sans doute, est incapable d'en saisir toutes les merveilles et de les analyser, mais qui peut apprécier la solidité de la base sur laquelle elles reposent. — Elle est plus vraie encore au regard de la foi qui permet de mieux comprendre les harmonies incomparables de l'ordre surnaturel. — Elle est surtout vraie dans le rayonnement des dons supérieurs du Saint-Esprit où les splendeurs de cette vie divine apparaissent dans une lumière très pure, s'imposant en quelque sorte à l'esprit avec une puissance qui ne laisse plus aucun doute.

Mais pour qu'il en soit ainsi, cette vie ne doit pas admettre de marchandages, de compromis, d'hésitations. La vie surnaturelle n'est vraiment belle que dans son unité, *sans être, d'une part, atténuée, minimisée, réduite à une expression ridicule qui ne donnerait aucune idée de sa splendeur ; sans qu'elle soit dénaturée, par ailleurs, au point de décourager les âmes généreuses qui pourraient se croire coupables d'une folle présomption en visant vers les sommets du surnaturel. Ceux qui vivent cette vie*

amoindrie n'y trouvent aucun réconfort, aucun consolation, aucune joie profonde ; ils ne sentent que le poids du fardeau divin, des commandements ; sans faire jamais l'expérience des élans mystérieux, des forces merveilleuses que seule donne, dans leur plénitude, la vie parfaite qui allège le fardeau et le rend doux et agréable. Au contraire, ceux qui ont eu le courage de répondre fidèlement, généreusement, à l'appel du Maître, ceux qui visent toujours plus haut, vers les cimes, en ne comptant que sur Dieu, sur ce Dieu qui les invite, les attire, les captive, font bien vite l'expérience de ces paroles du Psalmiste : « Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux ; heureux l'homme qui espère en lui... Les riches ont été dans le besoin et ont eu faim ; mais ceux qui cherchent le Seigneur ne sont privés d'aucun bien[1]. » Excelsius ! *Telle est leur devise : toujours plus haut ! plus haut dans la pratique de la vertu ; plus haut dans l'élévation de l'âme par la prière ; plus haut dans les régions de la contemplation où seulement peut s'accomplir l'union fruitive de l'âme avec Dieu.*

Cette doctrine de l'unité de la vie spirituelle *semble tellement l'expression de la vérité qu'elle s'impose par sa force et sa splendeur.*

« *Que cette doctrine soit remarquablement charpentée et d'une superbe venue ; qu'elle mette en belle lumière les richesses spirituelles de la théologie dominicaine dans la forme définitive que lui ont donnée, au seizième et dix-septième siècles, les grands interprètes de saint Thomas que furent Cajétan, Bañez et Jean de Saint-Thomas ; que la synthèse*

1. Ps. XXXIII, 9, 11.

ainsi présentée[1] *groupe, dans une forte et harmonieuse unité, une masse considérable d'enseignements et d'expériences de la tradition spirituelle catholique, qu'elle permette de mettre en pleine valeur beaucoup des plus belles pages de nos grands contemplatifs, — personne ne saurait le contester sérieusement*[2]. »

Sans doute, l'auteur de ces lignes réserve le droit de penser le contraire si, loyalement et sincèrement, on ne peut arriver à se convaincre que tout *dans cette synthèse soit d'égale valeur et s'impose avec la même autorité !*

Néanmoins, cet enseignement est tellement compact dans son unité qu'il est bien difficile d'en soustraire un seul élément important sans en compromettre la solidité et l'harmonie.

C'est déjà un grand pas de fait que de reconnaître l'admirable charpente et la superbe venue d'une doctrine ; et le jour viendra peut-être où l'accord sera parfait.

C'est avec plaisir qu'on lit dans un ouvrage récent du R. P. Louis Peeters S. J. les belles pages qui suivent :

« *Que pense l'auteur des Exercices de la vocation universelle à l'état mystique ?*

Impossible d'admettre qu'il considère les grâces d'oraison comme une exception quasi anormale.

1. Synthèse présentée par le R. P. Garrigou-Lagrange, *O. P.*, dans son ouvrage : *Perfection chrétienne et Contemplation* et par le R. P. Joret, *O. P. : La Contemplation mystique d'après saint Thomas d'Aquin.*

2. de Guibert, *S. J. : Revue d'Ascétisme et de Mystique*, juillet 1924, p. 294.

Le seul fait de présenter, dans un livre unique, un enseignement approprié à tous les degrés de la vie spirituelle, n'est-il pas significatif ? Assurément il nous met en garde contre les ruses et les fraudes du démon transfiguré en ange de lumière, mais nullement contre les sublimes faveurs de la libéralité divine.

« *Les grâces d'ordre ascendant, l'intervention immédiate de Dieu ne sont pas mentionnées incidemment, comme exceptions improbables ;* elles sont pour ainsi dire attendues.

« *Détail remarquable : ce sont plutôt les grâces d'un ordre moins élevé qui éveillent... les sollicitudes du saint. Une grande circonspection, un examen diligent s'impose, selon lui, avant d'adopter les résolutions formées par l'initiative personnelle, même sous l'inspiration du bon esprit.*

« *L'emploi très fréquent de formules largement compréhensives, couvrant tout ensemble les grâces ordinaires et celles qu'on nomme extraordinaires,* n'est pas d'un homme qui met entre l'état mystique et l'expérience commune une barrière normalement infranchissable.

« *Ces grâces transcendantes, cette oraison passive, saint Ignace la juge-t-il universellement offerte, bien que dans une mesure indéterminée comme l'épanouissement de la vie spirituelle ?*

« *On connaît sa confiance optimiste en la libéralité divine :* « *Peu d'hommes, disait-il, soupçonnent ce que Dieu ferait d'eux s'ils n'y mettaient obstacle* ». *Il est vrai, telle est la faiblesse humaine que seule une élite singulièrement généreuse accepte les redoutables exigences de la grâce. L'héroïsme ne fut jamais,*

ne sera jamais banal, et la sainteté ne se conçoit pas sans héroïsme.

« *Dans tout le livre des* Exercices, *avec une insistance qui révèle sa profonde conviction, il offre à ses généreux disciples l'espoir illimité des divines communications*, la possibilité d'atteindre Dieu, de goûter la suavité de la divinité, *d'entrer en communication* immédiate avec *Dieu*, d'aspirer à la familiarité *divine*. « *Plus l'âme, dit-il, s'attache à Dieu et se montre généreuse envers lui, plus elle devient apte à recevoir en abondance les grâces et les dons spirituels.* »

. . . . . .

« *C'est encore trop peu dire. Les grâces d'oraison ne lui paraissent pas seulement souhaitables, mais hypothétiquement nécessaires à l'éminente sainteté, spécialement dans les hommes apostoliques*[1]. »

Cet enseignement se rapproche fort de celui que nous avons développé dans le Traité de la Vie intérieure. *C'est une satisfaction d'apprendre que l'auteur des* Exercices *ne considère nullement « les grâces d'oraison comme une exception quasi anormale*[2] », *mais « qu'il offre à ses généreux disciples l'espoir illimité des communications divines*[3] », *que « les grâces d'oraison ne lui paraissent pas seulement souhaitables, mais hypothétiquement nécessaires à l'éminente sainteté*[4] ».

1. *Vers l'union divine par les exercices de saint Ignace*, par Louis Peeters, *S. J.*, ch. VIII.
2. *Ibid.*, p. 108.
3. *Ibid.*, p. 110.
4. *Ibid.*, p. 113.

Bien certainement saint Ignace a été conduit par le Saint-Esprit dans les voies supérieures de la vie mystique, mais il a été guidé aussi, bien que secondairement sans doute, par le courant spirituel de son temps qui n'aboutissait pas non plus à une bifurcation dans la voie qui mène à Dieu.

C'est à cet enseignement que se rallie aussi, partiellement du moins, M. Tanquerey dans son « Précis de théologie ascétique et mystique ». « La contemplation infuse, quand on la considère indépendamment des phénomènes mystiques extraordinaires qui parfois l'accompagnent, n'est pas quelque chose de miraculeux, d'anormal, mais résulte de deux causes : la culture de *notre organisme surnaturel, surtout des* dons du Saint-Esprit *et d'une* grâce opérante *qui, elle-même n'a rien de miraculeux...*

On peut même ajouter, avec le congrès carmélitain de Madrid, que la contemplation est en soi *l'état d'union entre Dieu et l'âme le plus parfait qu'on puisse atteindre en cette vie, l'idéal le plus élevé et comme la dernière étape de la vie chrétienne en ce monde,* dans les âmes appelées à l'union mystique avec *Dieu, le chemin ordinaire de la sainteté et de la vertu habituellement héroïque. Cette doctrine semble bien être la doctrine traditionnelle telle qu'on la trouve dans les auteurs mystiques, depuis Clément d'Alexandrie jusqu'à saint François de Sales*[1] ».

Ainsi l'accord s'accuse de plus en plus sur ces

1. *Op. cit.*, II, p. 978.

questions si intéressantes de la vie spirituelle destinées à faciliter l'ascension des âmes généreuses vers Dieu par une voie sûre et de tout repos.

F. Régis G. Gerest, *O. P*

en la fête du Saint-Rosaire.

5 octobre 1924.

INDEX GÉNÉRAL

DE LA

NOUVELLE ÉDITION

Théologie mystique

LIVRE I

L'union de l'ame avec Dieu

Chap. I. Nature de l'union de l'âme avec Dieu.
Chap. II. Les effets de l'union de l'âme à Dieu.
Chap. III. Les moyens d'augmenter l'union de l'âme à Dieu.

LIVRE II

Epreuves ou purifications passives

Chap. I. Les purifications passives en général.
Chap. II. La purification passive des sens.
Chap. III. La purification passive de l'esprit.
Chap. IV. Principales tentations qui accompagnent ordinairement les purifications passives.

LIVRE III

La contemplation infuse en général

Chap. I. Nature et caractères de la contemplation infuse.
Chap. II. Les principes formels élicitifs de la contemplation infuse

Chap. III. Les effets de la contemplation infuse.
Chap. IV. Conditions requises pour la contemplation infuse.

LIVRE IV

Les divers degrés de la contemplation infuse.

Chap. I. Le recueillement passif et l'oraison de quiétude.
Chap. II. L'oraison d'union simple, semi extatique.
Chap. III. L'union pleine ou extatique.
Chap. IV. L'union parfaite, transformante ou déifiante.

APPENDICES

Appendice I : *Grâces mystiques extraordinaires. La contemplation particulière et distincte.*

Chap. I. Les visions.
Chap. II. Les paroles surnaturelles.
Chap. III. Les révélations.
Chap. IV. Les touches divines.
Appendice II : *Court exposé des règles du discernement des esprits.*

N.-B. — Les numéros placés entre parenthèses et non précédés des mots « Théol. ascét. » renvoient aux questions relatives à la Théologie mystique.

THÉOLOGIE MYSTIQUE

Tableau Général de la Vie mystique

La Vie parfaite

Plein épanouissement de la vie illuminative et de la vie unitive.

- **Le But de la Vie mystique : L'union de l'âme à Dieu**
  - Nature de l'union spirituelle de l'âme avec Dieu.
  - Effets de cette union divine.
  - Moyens de perfectionner cette union.
- **L'éloignement des obstacles**
  - Les purifications passives.
  - Les épreuves qui accompagnent ces purifications.
- **Le principe de l'union : La Contemplation infuse proprement dite.**
  - La contemplation infuse considérée en elle-même.
    - Nature de la contemplation.
    - Principes élicitifs de la contemplation.
    - Effets généraux de la contemplation.
    - Conditions requises pour la contemplation.
  - Les degrés de la Contemplation infuse.
    - Le recueillement passif.
    - La quiétude.
    - L'union simple.
    - L'union extatique.
    - L'union transformante.

LIVRE PREMIER

L'union spirituelle de l'âme à Dieu.

- **1° Nature de l'union de l'âme avec Dieu**
  - ses rapports avec la vie spirituelle.
  - **Divers modes d'union**
    - union naturelle.
    - **union surnaturelle :**
      - **actuelle :**
        - **imparfaite**
          - commune par la grâce actuelle.
          - **infuse ou fruitive par l'action spéciale des dons du S.-Esprit**
            - sa nature.
            - ses qualités.
            - ses formes.
            - ses effets.
            - ses signes.
            - ses rapports
              - avec la charité.
              - avec l'union glorieuse.
        - **parfaite :** L'union glorieuse du ciel.
      - **habituelle**
        - sa nature.
        - ses degrés.
        - ses formes.
- **2° Effets de cette union**
  - Effets généraux de cette union :
    - honneur — force — mérite — lumière — joie — sainte liberté — paix.
  - Effets particuliers dans les âmes parfaites :
    - intimité et transformation,
    - force héroïque et mérite exceptionnel,
    - lumière merveilleuse,
    - délices spirituelles incomparables.
    - parfait dégagement intérieur,
    - calme constant et à peu près inaltérable.
- **3° Moyens de perfectionner cette union**
  - Abnégation complète,
  - Abandon total à la volonté divine.
  - Dévotion fervente.
  - Recueillement parfait entretenu et nourri par la méditation et la prière.
  - Communions ferventes et fréquentes.

LIVRE I

L'union de l'Ame à Dieu

CHAPITRE PREMIER

Nature de l'union de l'Ame à Dieu

1. *L'union divine, but et terme de la vie intérieure.* — 2. *Différentes sortes d'union à Dieu en dehors de la charité.* — 3. *L'union à Dieu par la grâce sanctifiante et par la charité, ce que c'est.* — 4. *ses degrés.* — 5. *Jésus-Christ est-il présent en nous par sa sainte Humanité.* — 6. *Les missions divines invisibles, ce que c'est et ce qu'il faut faire pour les mériter.* — 7. *L'union fruitive, ce que c'est.* — 8.-9. *ses différentes sortes.* — 10. *L'union fruitive n'est pas une transformation absorbante de l'âme en Dieu.* — 11. *La perfection de l'âme ne consiste pas essentiellement dans l'union fruitive.* — 12. *L'union de charité est de même genre que l'union fruitive de la gloire.* — 13. *L'union de charité sur la terre est quelquefois plus grande que l'union fruitive du ciel, mais elle est moins parfaite.* — 14. *A quels signes peut-on reconnaître l'union de l'âme à Dieu.*

1. D. *Quel est le but et le terme de la vie intérieure ?*

R. Le but et le terme de la vie intérieure, c'est l'union la plus parfaite possible de l'âme à Dieu.

La perfection suprême de tous les êtres consiste en ce que chacun d'eux retourne selon sa nature au principe d'où il dérive, car le principe a toute la perfection de l'effet, et plus encore : l'ouvrier qui a commencé l'ouvrage, peut seul l'achever.

Or, Dieu, souveraine Bonté, est la cause suprême de toutes les créatures, et celles-ci, par l'impression qu'elles ont reçue de leur principe, retournent à Dieu, souveraine Bonté, par un cercle complet. Ce retour, il est vrai, est imparfait et indirect dans les êtres privés de raison. Dieu les conduit vers une fin particulière qui leur est propre : ils ne retournent pas directement et immédiatement à leur premier principe ; néanmoins, ils se rapprochent de Dieu par une similitude plus ou moins grande, selon le degré qu'ils occupent dans l'échelle des êtres. — Pour nous, créatures intelligentes, le retour à Dieu est direct et immédiat. Dieu est notre premier principe, il est notre fin dernière ; il nous a créés par amour, il nous excite à retourner à lui par amour et il imprime en nous cet amour qui nous porte à lui comme au souverain Bien : notre vie, de son principe à son terme, est comme une circulation admirable d'amour divin. Or, c'est le privilège de l'amour de charité de nous unir à Dieu, source de toute bonté et de toute perfection. Cette union à Dieu, il est vrai, reste imparfaite sur la terre, mais elle est le principe et le gage de l'union consommée qui nous attend au ciel[1].

1. D. Th. I p. q. CIII, a. 1, c : Ultima perfectio uniuscujusque est in consecutione finis. — *Ibid.*, q. XLIV, a. 4, c. : Divina bonitas est finis rerum omnium. — In 4. dist. 49, q. 1, a. 3, quæst, 1, c. : Omnia procedunt a Deo, in quantum bonus est, ut dicit Aug. (L. I. *De doct. christ.* c. 32) et Dion. (C. 4, *de div. nom.*), ideo omnia creata secundum impressionem a Creatore receptam inclinantur in bonum appetendum secundum suum modum ; et sic in rebus quædam circulatio invenitur, dum a bono egredientia in bonum tendunt. Hæc autem circulatio in quibusdam perficitur creaturis, in quibusdam autem manet imperfecta. Illæ enim creaturæ quæ non ordinantur ut pertingant ad illud primum bonum, a quo processerunt, sed solummodo ad consequendam ejus similitudinem qualemcumque, non perfecte habent hanc circulationem ; sed solum illæ creaturæ quæ ad ipsum primum princi-

2. D. *Y a-t-il en dehors de la grâce sanctifiante et de la charité une sorte d'union de l'âme à Dieu ?*

R. Sans parler de l'union divine par la lumière de gloire, il y a deux sortes d'union à Dieu, en dehors de la grâce sanctifiante et de la charité : l'union naturelle, et l'union surnaturelle commencée ou imparfaite.

L'union naturelle de l'âme à Dieu consiste en ce que Dieu s'unit en quelque manière à tous les êtres par sa puissance, sa présence et son essence : par sa puissance, parce que tout lui est soumis ; par sa présence, car toutes choses sont à découvert devant ses yeux ; par son essence, parce qu'étant infini, il est présent partout, comme cause efficiente et première de tout ce qui existe[1]. Cette union naturelle est plus grande encore dans les êtres intelligents, car le Verbe « est la lumière « qui illumine tout homme venant en ce monde » ; cette lumière exerce dans l'âme une influence particulière comme cause universelle, ce qui ne peut avoir lieu sans une sorte d'union[2]. Dans l'ordre naturel, la perfection des êtres intelligents consiste dans l'union à Dieu par la connaissance et l'amour naturels.

L'union surnaturelle commencée ou imparfaite consiste dans l'adhésion surnaturelle de l'âme à Dieu par la foi et par l'espérance, même en dehors de la charité. En effet, la foi et l'espérance nous attachent déjà à Dieu comme au principe d'où découlent tous nos biens : la foi comme au principe qui nous fait connaître la vé-

pium aliquo modo pertingere possunt ; quod solum est rationabilium creaturarum, quæ Deum ipsum assequi possunt per cognitionem et amorem ; in qua assecutione beatitudo eorum consistit.

1. D. Th. I, p. q. VIII, a. 3, c. : Est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur ; est per præsentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt, et aperta oculis ejus ; est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi.

2. *Joan.*, I, 9 : Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. — D. Th. I p. q. LXXIX, a. 4, ad 1 : Illa lux vera illuminat sicut causa universalis, a qua anima humana participat quamdam particularem virtutem.

rité, l'espérance comme au principe qui nous met en possession d'une bonté parfaite, et nous donne un secours efficace pour obtenir la béatitude. Dans la foi et l'espérance, séparées de la charité, on adhère à Dieu, il est vrai, mais ce n'est pas pour lui-même : l'union intime du divin amour n'existe pas encore[1]. Il n'y a dans les actes de ces deux vertus qu'une union commencée ou imparfaite : ce sont néanmoins des grâces précieuses qui nous mettent en rapport immédiat avec le souverain Bien, et qui préparent l'union parfaite de la charité.

On doit le reconnaître, les deux sortes d'union dont nous venons de parler n'ont pas la perfection nécessaire pour constituer l'intimité et la compénétration dans une vie commune : la charité seule peut produire cet effet[2].

3. D. *En quoi consiste l'union de l'âme à Dieu par la grâce sanctifiante et par la charité ?*

R. L'union de l'âme à Dieu par la grâce sanctifiante consiste dans une véritable et réelle participation de la nature et de la vie de Dieu. La grâce sanctifiante, en effet, est une qualité de l'ordre divin qui nous est tellement intime et inhérente qu'elle remplit, dans l'âme élevée à l'ordre surnaturel, des fonctions analogues à celles que remplit la forme naturelle : c'est un don admirable et permanent qui nous fait par participation ce

1. D. Th. II. II. q. XVII, a. 6, c. : Charitas facit hominem Deo inhærere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris. Spes autem et fides faciunt inhærere Deo sicut cuidam principio ex quo aliqua nobis proveniunt... Fides facit hominem Deo inhærere, in quantum est nobis principium cognoscendi veritatem... Spes autem facit Deo inhærere, prout est in nobis principium perfectæ bonitatis, in quantum scilicet per spem divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam.

2. D. Th. *in Joan.*, c. XVII, L. VI : Licet lux sit cum hominibus, non tamen omnes sunt in luce solis ; sed tantum eam videntes. Sic ergo cum Deus sit ubique, est cum omnibus qui sunt ubicumque : sed tamen non omnes sunt cum Deo, nisi qui ei conjunguntur per fidem et dilectionem, et tandem conjunguntur per perfectam fruitionem.

que Dieu est par nature. La divine vie en nous est donc fondée dans la grâce sanctifiante : c'est une élévation de l'âme, affectant immédiatement sa substance, et lui communiquant un être nouveau, une nature nouvelle, qui devient dans l'âme le principe d'une vie qui par elle-même ne convient qu'à Dieu. Pour agir surnaturellement, il faut d'abord avoir un être surnaturel[1]. La charité et les habitudes infuses, cortège inséparable de la grâce sanctifiante, perfectionnent simultanément nos puissances et les élèvent aussi à l'ordre surnaturel. Tout alors est divinisé en nous, notre nature et nos principes d'opération : c'est l'union de l'âme à Dieu par la grâce sanctifiante et par les habitudes infuses[2].

« La charité, dit le bienheureux Albert-le-Grand, nous unit à Dieu et nous transforme en Dieu ; elle nous fait adhérer à Dieu et nous fait un même esprit avec lui : l'amour ne peut se reposer que dans la possession entière et pacifique de l'objet aimé. C'est ainsi que l'amour de charité unit Dieu à l'homme et l'homme à Dieu, car Dieu n'habite pas dans les cœurs d'où la charité est absente. Si nous avons la charité, nous possédons Dieu, parce que Dieu est charité. Il n'y a rien de plus fort que la charité : elle n'a pas de repos qu'elle n'ait pénétré efficacement et totalement jusqu'au plus intime de l'âme, et qu'elle ne soit arrivée autant que possible à l'unité[3]. »

1. D. Th. In 3, Dist. 13, q. 1, a. 1 : Perficit ipsam (animam) formaliter in esse spirituali, secundum quod Deo similatur, unde et animæ vita dicitur. — 1 p. q. 43, a. 5, ad 2 : Anima per gratiam conformatur Deo. — 1. 2. q. cx, a. 2, c. : Illis quos (Deus) movet ad consequendum bonum supernaturale æternum, infundit aliquas formas, seu qualitates, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum æternum consequendum : et sic donum gratiæ qualitas quædam est.

2. D. Th. I. II. q. cx, a. 4, ad 1 : Sicut ab essentia animæ effluunt ejus potentiæ quæ sunt operum principia ; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animæ, per quas potentiæ moventur ad actus.

3. B. Albertus Magnus. *De adhærendo Deo*, c. xii : Solus amor est quo convertimur ad Deum, transformamur in Deum, adhæremus Deo, unimur Deo, ut simus unus spiritus cum eo... Amor enim ipse non quiescit, nisi in amato. Quod fit, cum obtinet ipsum possessione plenaria et pacifica.

Telle est en réalité l'union de l'âme à Dieu par la grâce sanctifiante et la charité. Cette union nous rend Dieu tellement présent que si, par impossible, Dieu n'était pas naturellement en nous par sa puissance, sa présence et son essence, il y serait réellement par ce moyen surnaturel. Il est difficile d'entrer plus avant dans ce mystère dont la profondeur échappe ici-bas à nos investigations. Ajoutons un mot cependant. L'âme est alors unie à Dieu comme à l'objet de sa connaissance et de son amour, non pas seulement d'une manière ordinaire et naturelle, comme il arrive lorsque nous connaissons ou que nous aimons en dehors de la charité, mais d'une manière beaucoup plus forte et plus intime par un principe de grâce et en vertu d'une participation de la vie divine, c'est-à-dire par tous les liens d'une véritable amitié, adhérence mutuelle qui fait que l'objet aimé est dans le sujet aimant, et le sujet aimant dans l'objet aimé[1]. Dieu, vrai soleil de justice, darde alors ses rayons sur l'âme justifiée comme dans un cristal pur et limpide, il lui imprime son image et lui communique ses propriétés ; ou bien, à la manière du feu qui échauffe, pénètre et embrase le fer, il rend cette âme semblable à lui par une participation de sa propre forme.

Nempe amor ipse, qui et charitas, est via Dei ad homines, et via hominis ad Deum : et mansionem Deus habere non potest, ubi charitas non est. Si igitur charitatem habemus, Deum habemus, quia Deus charitas est. Proinde nihil amore acutius, nihil subtilius, aut penetrabilius, nec quiescit, donnec naturaliter totam amabilis penetravit virtutem et profunditatem ac totalitatem, et unum se vult facere cum amato : et si fieri potest, ut hoc idem ipse sit quod amatum.

1. I p. q. VIII, a, 3., c. : Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter : uno modo per modum causæ agentis, et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso ; alio modo sicut objectum operationis est in operante, quod proprium est in operationibus animæ, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. — 1. 2. q. XXVIII, a. 2, c. : Quantum ad vim apprehensivam, amatum dicitur esse in amante, in quantum amatum immoratur in apprehensione amantis... Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem, in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quæ ad amatum pertinent, intrinsecus disquirere... Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quandam complacentiam in ejus affectu, ut

Est-il nécessaire d'ajouter que par cette union surnaturelle nous devenons les enfants adoptifs de Dieu et les cohéritiers de Jésus-Christ. Comme aussi, par la production de la grâce sanctifiante dans l'âme du juste, il y a une présence de Dieu réelle et substantielle, la Trinité tout entière habite en nous et s'unit à nous, d'après cette parole (JEAN, XIV, 23) : « Si quelqu'un « m'aime..., nous viendrons à lui, et nous ferons en lui « notre demeure[1]. » En effet, s'il n'y a que le Fils et le Saint-Esprit qui soient envoyés, comme nous le verrons bientôt, lorsque nous parlerons des missions divines invisibles (6) ; néanmoins, quiconque reçoit le Fils et le Saint-Esprit, reçoit aussi le Père, car les trois Personnes divines sont inséparables.

Massoulié résume en ces termes l'importante question de l'union de l'âme à Dieu par la grâce sanctifiante. « La grâce, dit-il, est le fondement de tout l'ordre surnaturel, il faut nécessairement qu'elle soit une participation de la nature divine. Dignité inconcevable du chrétien ! Tout chrétien est participant de la nature même de Dieu : peut-on imaginer quelque chose de plus grand ? Et il faut nécessairement que l'homme soit enrichi de ce privilège ; parce que, comme dit saint Thomas, après saint Denys, « pour pouvoir produire des opérations spirituelles, il faut avoir une nature spirituelle ; et, à parler universellement, l'on ne peut avoir des

vel delectetur in eo aut in bonis ejus apud præsentiam, vel in absentia per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem *concupiscentiæ*, vel in bona quæ vult amato, per amorem *amicitiæ*... Potest autem et tertio modo mutua inhæsio intelligi in amore *amicitiæ* secundum viam redamationis, in quantum mutuo se amant amici, et sibi invicem bona volunt et operantur.

1. D. Th. in 3, dist. 34, q. 1, a. 3 : Assumptio quæ fit per gratiam adoptionis, terminatur ad quamdam participationem divinæ naturæ secundum quamdam assimilationem ad bonitatem illius, secundum illud (II Petr. I. 4) : *Ut divinæ consortes naturæ*, etc. : et ideo hujusmodi assumptio communis est tribus personis et ex parte principii, et ex parte termini. — 1 p. q. XLIII, a. 4, c. : Per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud Joan. XIV, 23 : *Ad eum veniemus, et apud eum mansionem faciemus.*

opérations d'une nature sans participer à cette nature (*quæst. disp.* q. XXVII, *de verit.* a. 2)... » Voilà ce qu'est la grâce qui nous sanctifie et qui nous fait chrétien... Elle est une participation de la nature divine, et par conséquent le principe des opérations surnaturelles et divines de la connaissance et de l'amour, de la possession de Dieu en lui-même. Car c'est uniquement pour cette fin que Dieu nous a communiqué ce don précieux et admirable de la participation de sa nature (*II Petr.*, I, 4). De sorte que maintenant l'homme étant élevé à un ordre si noble, il ne devrait plus avoir d'autre règle de ses actions que la divinité même participée ; car ce n'est plus un homme, c'est un Dieu par participation qui opère[1]. Mon Dieu, qu'il se trouvera peu de chrétiens, s'il faut les reconnaître par cette règle ! c'est néanmoins celle qu'on doit suivre, si l'on veut soutenir solidement le nom de chrétien[2]... »

4. D. *Y a-t-il des degrés dans l'union de l'âme à Dieu par la grâce sanctifiante et la charité ?*

R. Il y a des degrés bien divers dans cette union. L'union de l'âme à Dieu, à la vérité, est *essentiellement* la même dans tous les membres vivants de Jésus-Christ ; elle n'est ni plus ni moins grande, en ce sens que tous ceux qui possèdent la charité sont unis au souverain Bien et participent à sa vie : ils demeurent en Dieu, et Dieu, de son côté, habite en eux comme dans ses temples. Néanmoins, la mesure fixée par la volonté divine apporte une grande diversité dans les degrés de l'union divine par la charité ; car « la grâce a été « donnée à chacun selon la mesure des dons de Jésus-« Christ (*Eph.*, IV, 7) », pour la complète édification de son corps mystique. Les dispositions et la coopération

1. D. Th. in 3, dist. 34, q. I, a. 3 : Oportet quod regula sit divinitas ab homine participata suo modo, ut jam non humanitas, sed quasi Deus factus participative operetur.

2. *Traité de l'amour de Dieu.* P. 3, c. VII, § 1.

des âmes sont aussi, il est vrai, une des causes de cette diversité dans les degrés de l'union divine par la charité ; mais il faut le reconnaître, la première et la principale cause, c'est Dieu. En effet, c'est Dieu qui prépare notre libre arbitre, et, à ce point de vue, nos dispositions n'occupent qu'un rang secondaire, bien qu'elles restent et demeurent dans la pratique une des conditions indispensables à notre avancement spirituel[1].

5. D. *Notre-Seigneur Jésus-Christ est-il présent en nous par sa sainte Humanité ?*

R. Jésus-Christ, *en tant qu'homme*, n'est à proprement parler qu'au ciel, où il est assis à la droite de son Père, et au Saint-Sacrement de l'autel. L'Humanité sainte de Notre-Seigneur n'est présente dans l'âme juste que *par son action*. Ce n'est donc pas une présence réelle semblable à celle de Jésus-Christ dans une hostie consacrée. On ne peut assimiler ces deux présences si différentes dans leur nature et dans leur but : au Saint-Sacrement, Jésus-Christ est substantiellement et tout entier présent dans chaque hostie consacrée pour être la nourriture spirituelle et divine de nos âmes ; dans l'intime de nos cœurs, il est présent comme le principe et le fondement de notre vie surnaturelle. On ne peut pas dire non plus que la sainte Humanité est en nous comme au ciel, ce serait ouvrir la porte à l'erreur des ubiquistes.

1. D. Th. I. II, q. CXII, a. 4, c : Habitus duplicem magnitudinem habere potest : unam ex parte finis vel objecti... aliam vero ex parte subjecti... Secundum igitur primam magnitudinem gratia gratum faciens non potest esse major et minor ; quia gratia secundum sui rationem conjungit hominem summo bono, quod est Deus. Sed ex parte subjecti, gratia potest suscipere magis vel minus, prout scilicet unus perfectius illustratur a lumine gratiæ quam alius. Cujus diversitatis ratio quidem est aliqua ex parte præparantis se ad gratiam ; qui enim magis se ad gratiam præparat, pleniorem gratiam accipit. Sed ex hac parte potest non accipi prima ratio hujus diversitatis ; quia præparatio ad gratiam non est hominis nisi in quantum liberum arbitrium ejus præparatur a Deo. Unde prima causa hujus diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suæ gratiæ dona dispensat.

Les difficultés que soulèvent cette présence réelle de Notre-Seigneur en nous comme au Saint-Sacrement ou comme au ciel ne viennent pas, comme on l'a prétendu par erreur, de certaines formules philosophiques ou théologiques incomplètes.

Jusqu'aux temps modernes, les philosophes et les théologiens catholiques n'ont pas cru se laisser aller à des idées fausses, basses et toutes terrestres, en contemplant le Verbe Incarné, Sauveur et Vivificateur de nos âmes, présent en nous *par son action*. Les Saints eux-mêmes ont trouvé que cette présence mystérieuse de Jésus dans les âmes suffisait, en ce monde, à leur tendresse et à leur amour. En effet, la proximité des liens ne rend pas toujours la présence efficace, mais plutôt la mutuelle conversation et le secours réciproque, ou du moins le secours de l'un à l'autre. Deux personnes sourdes et aveugles, rapprochées l'une de l'autre, ne peuvent communiquer ensemble et sont comme si elles étaient fort éloignées ; deux autres, au contraire, qui ont la vue et l'ouie très bonnes, peuvent entretenir des relations à une certaine distance, et au besoin se porter quelque secours, ce qui les rend efficacement présentes l'une à l'autre. Ainsi l'âme fidèle, unie d'ailleurs au Fils de Dieu, Verbe divin, s'élève en esprit jusqu'au ciel au pied du Verbe incarné, persuadée qu'elle est d'entrer en conversation avec lui et d'en recevoir une puissante assistance.

Il est sans doute fort difficile d'expliquer le mode d'action de la sainte Humanité dans les âmes : c'est un mystère d'amour. Plusieurs opinions partagent les théologiens. Les uns se contentent d'une action purement morale et méritoire de la grâce ; d'autres enseignent que cette action est non seulement morale, mais physique, opérant en nous physiquement et instrumentalement les phénomènes de la vie surnaturelle. Cette dernière opinion, conforme à la doctrine de saint Thomas, est longuement développée dans plusieurs auteurs

scolastiques. Il n'entre pas dans notre but d'aborder tous ces raisonnements qui touchent aux questions les plus ardues de la métaphysique et de la théologie, et qui, après tout, ne laissent dans l'âme que des probabilités et des conjectures[1]. Ce qu'il nous importait d'affirmer ici, c'est la présence incontestable de la sainte Humanité en nous *par une action mystérieuse.* L'Homme-Dieu, Jésus-Christ, demeure en nous et nous demeurons en lui, cela suffit à notre foi et à notre amour[2].

6. D. *En quoi consiste les communications et les visites sanctifiantes de Dieu que les théologiens appellent*

1. Joan. Vinc. Asturicensis. S. O. Præd. *Relectio de habituali gratia.* q. VI, Dub. 1. Appendix, § 3 : Prima (sententia)... dicit... Christi humanitatem... habere in justificatione solam moralem causalitatem... Secunda sententia... docet, Christi humanitatem concurrere... ad justificationem... non solum per modum causæ moralis, sed etiam ut instrumentum physicum Verbi divini : quam causalitatem habet etiam nunc in cœlo... Hæc sententia est communis apud Thomistas... — §. 8...Dicendi modus, qui inter gravissimos S. Th. discipulos circumferri solet, et ut valde probabilis acceptari. Et asserit quod Christi humanitas... potest assumi ut instrumentum divinæ virtutis ad supernaturalia opera efficienda, quatenus prius... prævio motu aliquo, qui ut a Deo procedit, est quædam supernaturalis virtus instrumentalis, constituens in actu primo ad productionem actualem gratiæ, vel alterius supernaturalis effectus, v. g. cum Christus verbo remisit peccata Magdalenæ, dicens ei *remittuntur tibi peccata,* etc., priusquam intelligamus internam peccatorum remissionem instrumentaliter a Christo in ipsius Magdalenæ anima factam per actualem gratiæ et charitatis infusionem, præintelligimus illum motum linguæ Christi ex primentis verba prædicta : qui motus specialiter fuit a Deo ordinatus ad illam gratiæ infusionem... Et prout sic specialiter ordinatus, virtus erat instrumentalis gratiæ, et charitatis productiva... Hæc diximus probabiliter et conjecturaliter, nam modus quo tota Christi humanitas nostram sanctitatem et gratiam physice operetur nunc in cœlo existens, soli Deo, ipsique Christo potest esse perspectus. Nobis quidem constat, etsi non fidei, aut evidentiæ certitudine, valde tamen probabili, et in Scripturis sacris bene fundata ratione, Christi humanitatem, et secundum animam, et secundum carnem, verum, realem et physicum influxum habere spiritualis vitæ in ipsa corporis Christi membra. Quo autem modo id fiat, nequit nobis exacta ratione constare.

2. D. Th. *in Joan.* c. XV, L. 1 : *Manete in me, et ego in vobis. Manete in me* per charitatem... et per sacramentorum participationem... Dicit ergo *Manete in me,* gratiam susipiendo, *et ego in vobis,* vos adjuvando... Primo,... inhæsio ad Christum est necessaria ad fructificandum. Secundo,... est efficax... Hic ostendit, quod mansio in Christo sit efficax... quia *manet* (homo) *in eo* credendo, obediendo, perseverando, *et ego in eo* illuminando, subveniendo, perseverantiam dando.

missions divines invisibles, *et que faut-il faire pour les mériter ?*

R. Les communications et les visites sanctifiantes, appelées *missions divines invisibles* sont de nouvelles lumières surnaturelles que le Verbe communique à notre intelligence et des impressions croissantes d'amour divin dont le Saint-Esprit favorise notre volonté. C'est une ressemblance et une extension des processions divines éternelles du Fils et du Saint-Esprit. On distingue deux sortes de missions divines : les visibles et les invisibles[1]. Nous n'avons à nous occuper ici que de ces dernières. Mais avant, donnons quelques explications qui nous feront mieux comprendre et mieux apprécier ces opérations divines infiniment précieuses.

Premièrement, il y a deux processions éternelles. Le Fils procède du Père par filiation immanente ; il est en même temps l'exemplaire de la connaissance surnaturelle que nous avons de Dieu en cette vie et dans l'autre. Le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme le terme de l'opération immanente de la volonté et de l'amour de Dieu ; il est l'exemplaire de l'amour surnaturel des Anges et des hommes. Or, c'est sur ces deux modèles increés que Dieu a résolu de former les âmes dans l'ordre surnaturel. Non content de leur communiquer une ressemblance très parfaite à son être divin par la grâce sanctifiante et à ses puissances par les habitudes infuses, il opère en leur faveur les deux missions temporelles du Fils et du Saint-Esprit qui sont des images et des extensions des processions éternelles. Il n'y a en réalité que le Fils et le

1. *Cf.* D. Th. I, p. q. XLIII, *passim.* — B. ALBERTUS MAGNUS. *Comp. theol. verit.* L. 1, c. IX : Missio Spiritus sancti duplex est, sicut et Filii. Una visibilis, sicut... super apostolos in linguis ignei. Alia invisibilis, qua mittitur in mentem ad sanctificandam creaturam : et ista missio fit ad inhabitationem creaturæ rationalis... — Eodem modo missio Filii duplex est, una videlicet visibilis, ut incarnatio, et alia invisibilis, ut est interna mentis illuminatio.

Saint-Esprit qui soient envoyés, cependant comme les trois Personnes divines sont inséparables et que la grâce sanctifiante est la raison fondamentale de la présence de la sainte Trinité dans les âmes, quiconque reçoit le Fils et le Saint-Esprit, reçoit aussi le Père[1]. Le Père ne peut être envoyé, parce que, première personne de la sainte Trinité, il ne procède ni du Fils, ni du Saint-Esprit[2]. Néanmoins, on peut lui attribuer un rôle dans l'œuvre de la création de l'homme surnaturel ; car, bien que le titre de Père, par rapport à l'homme, appartienne aux trois Personnes divines, il est convenable de dire par appropriation que la première Personne de la Sainte Trinité, principe des deux autres Personnes, nous engendre à la vie de la grâce, en nous donnant la participation à la nature divine : la génération par adoption, en effet, imite la génération par nature[3]. Mais cette attribution que la piété chrétienne aime à rencontrer dans le Père céleste laisse intacte la vérité que nous exposons ici : il n'y a que deux missions divines invisibles.

Secondement, si le Fils et le Saint-Esprit sont par

1. D. Th. I, p. q. XLIII, a, 3, c. : In qua (natura rationali) Deus dicitu esse sicut cognitum in cognoscente, et amatum in amante. Et quia cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo... Secundum solam gratiam gratum facientem mittitur et procedit temporaliter persona divina. — *Ibid.* a. 5, c. : Mitti autem personam divinam ad aliquem per invisibilem gratiam, significat novum modum habitandi illius personæ et originem illius ab alia. Unde, cum tam Filio quam Spiritui sancto conveniat et inhabitare per gratiam, et ab alio esse, utrique convenit invisibiliter mitti.

2. D. Th. I, p. q. XLIII, a, 4, c. : Cum Pater non sit ab alio, nullo modo convenit ei mitti.

3. D. Th. I, p. q. XXXIX, a. 8, c. : *Potentia*... habet rationem principii : unde habet similitudinem cum Patre cœlesti, qui est principium totius divinitatis... Hæc enim præpositio, *ex*... aliquando (importat) habitudinem causæ efficientis, quæ quidem competit Deo ratione suæ potentiæ activæ Unde et appropriatur Patri, sicut et potentia. — B. ALBERT MAGNI. *In. Matth.* c. VI. Nomen Patris supponitur pro tota Trinitate, eo quod opera creationis et recreationis, sint communia... Quia tamen generatio filiorum per adoptionem imitatur generationem per naturam, ideo appropriatur Patri quod convenit toti simul Trinitati. — *Ibid.* Generationis dat semen (Pater)... per gratiam, quæ est similitudo suæ bonitatis.

une certaine appropriation les objets de notre connaissance et de notre amour, ils sont aussi les principes des actes qui y correspondent. Comme objets, ils sont présents afin que nous en jouissions. Comme principes, ils nous font produire avec eux des actes de même nature par participation et qui sont en rapport avec les opérations immanentes de Dieu. C'est pourquoi, bien que le Fils et le Saint-Esprit soient inséparables, on peut dire par appropriation que la personne du Fils est envoyé à l'intelligence et la personne du Saint-Esprit à la volonté[1]. Du reste, il est certain que la charité et les habitudes infuses qui nous sont données pour élever notre intelligence et notre volonté à une connaissance et à un amour surnaturels, ne sont jamais sans la présence active des Personnes divines auxquelles nous restons unis, et dont notre intelligence et notre volonté sont les images frappantes.

Il résulte de tout ce qui précède que le Fils et le Saint-Esprit sont envoyés dans nos âmes, non seulement comme principes de vie surnaturelle, mais aussi comme principes d'opérations surnaturelles. Plus ces missions divines seront réitérées, plus nous ferons de progrès dans l'union à Dieu et plus nous nous rapprocherons de la ressemblance divine. Ceci nous paraît prouvé et incontestable. Arrivons maintenant au côté

1. D. Th. I, p. 43, a. 5, ad 1 : Aliqua dona secundum proprias rationes attribuuntur per quamdam appropriationem Filio, scilicet illa quæ pertinent ad intellectum ; et secundum illa dona attenditur missio Filii. — *Ibid.* ad 2 : Ad hoc quod aliqua prsona divina mitatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quæ mititur, per aliquod gratiæ donum. Et quia Spiritus sanctus est amor, per donum charitatis anima Spiritui sancto assimilatur. Unde secundum donum charitatis attenditur missio Spiritus. Filius autem est Verbum non qualecumque, sed spirans amorem. — *Ibid.* ad 3 : Si loquamur de missione quantum ad originem, sic missio Filii distinguitur a missione Spiritus sancti, sicut et generatio a processione. Si autem quantum ad effectum gratiæ, sic communicant duæ missiones in radice gratiæ ; sed distinguuntur in effectibus gratiæ, qui sunt illuminatio intellectus, et inflammatio affectus. Et sic manifestum est quod una non potest esse sine alia ; quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una persona separatur ab alia.

pratique et vraiment consolant de la question : Pouvons-nous en quelque manière attirer en nous de nouvelles missions divines ?

Toutes les fois qu'une âme chrétienne par sa ferveur et sa générosité arrive à mériter un accroissement de grâce sanctifiante et de charité et qu'elle fait de nouveaux progrès dans cette grâce et cette charité (Théol. ascét. 139), le Fils et le Saint-Esprit sont envoyés de nouveau et lui appartiennent avec des droits et des prérogatives d'un degré plus éminent. Ces missions invisibles des Personnes divines ont donc lieu aussi souvent que l'âme chrétienne s'avance et se perfectionne dans la charité, quand ce serait à chaque moment : ce sont des ascensions mystérieuses que Dieu opère dans le cœur et qui font passer l'âme juste d'un état saint à un plus parfait encore, comme serait par exemple de la vie purgative à la vie illuminative, et de celle-ci à la vie unitive. Toute augmentation de charité obtient et attire ces missions divines invisibles, et en particulier les actes les plus généreux, ceux qui touchent à l'héroïsme, comme les grandes victoires que l'on remporte sur le monde, le démon et les inclinations perverses[1]. On peut dire en particulier que la pratique généreuse du renoncement et de l'abnégation sont des moyens souverainement efficaces pour attirer Dieu en nous.

Cette vérité du renouvellement des missions divines est, on doit le reconnaître, un des motifs les plus capables d'exciter les âmes à faire des progrès solides et sérieux dans la vie d'union à Dieu. Par cette pensée de foi, ceux qui commencent à se donner à Dieu sont encou-

1. D. Th. I p. q. XLIII, a. 6, ad 2 : Secundum profectum virtutis, aut augmentum gratiæ, fit missio invisibilis... Sed tamen secundum illud augmentum gratiæ præcipue missio invisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem novum actum, vel novum statum gratiæ ; ut puta si aliquis proficit in gratiam miraculorum, aut prophetiæ, vel in hoc quod ex fervore charitatis exponit se martyrio aut abrenuntiat his quæ possidet, aut quodcumque opus arduum aggreditur.

ragés dans la lutte contre les obstacles à la vie intérieure, ceux qui avancent dans la vertu en conçoivent une noble émulation dans la voie du progrès spirituel, enfin les parfaits y trouvent la confirmation de leur générosité au milieu des plus grands sacrifices. Par cette pensée de foi, l'âme toujours plus fervente est portée à produire des actes plus parfaits, afin que, croissant en la grâce et en la charité, elle puisse attirer de nouveau Dieu en elle par une union plus intime[1].

7. D. *Qu'est-ce qu'on entend par union fruitive* ?

R. L'union fruitive dont nous parlons ici n'est point l'union fruitive du ciel, c'est une union fruitive imparfaite, bien que réelle[2]. Cependant cette union imparfaite, comme nous l'expliquerons bientôt est plus qu'ordinaire, elle revêt un caractère exceptionnel et très intime. Quelques auteurs, considérant les merveilles cachées et secrètes de cette union, l'appellent union *mystique*[3] ; d'autres la nomment *Paradis de la terre*[4]. A l'exemple de Thomas de Walgornera et de plusieurs grands mystiques, nous l'appellerons union *fruitive*. Cette dénomination, moins usitée chez les auteurs modernes, nous paraît suffisamment autorisée[5]. Quel

1. Massoulié dans un passage que nous avons cité en parlant de l'oraison affective (Théol. ascét. 263) insiste sur l'importance des missions divines invisibles qu'il appelle *un des plus grands mystères de la Religion*.

2. D. Th. I, II, q. XI, a. 4, ad 2 : Ejus quod non est ultimus finis, fruitio est impropria ; quasi deficiens a specie fruitionis ; finis autem ultimi non habiti est fruitio propria, sed imperfecta propter imperfectum modum habendi ultimum finem.

3. Cf. Laurent Brancati, Card. Bona *(infra)*.

4. Surin. *Dialogues*. p. 7, c. IX. *Le Paradis de la terre*. D. Quel est ce paradis ? C'est l'assemblage de tous les biens dont jouissent ceux qui sont parvenus à l'union divine.

5. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.*, q. IV, disp. 1, a. 4, 5, 6 : Datur actualis unio animæ contemplativæ cum Deo quæ est fruitiva. — *Ibid.* Quæst. procem. a. 10. An in intima unione, anima Deo seu Verbo Sponso suo *fruitur* ? D. Th. I, II, q. XI, a. 1, c. dicit : quod fruitio et fructus ad idem pertinere videntur, et unum ex altero derivari... In art. 3 docet D. Th. quod fruitio perfecta tantum est ultimi finis. Ad rationem fructus duo pertinent : scilicet, quod sit ultimum, et quod appetitum quietet quadam dulce-

que soit le nom qu'on lui donne, nous allons la décrire.

Il faut d'abord remarquer qu'il y a deux sortes d'union à Dieu : l'une *habituelle* et l'autre *actuelle*. L'union *habituelle* (par la grâce sanctifiante) est commune à tous les justes : c'est une union réelle, mais tout entière sous les ombres de la foi (3-6). L'union *actuelle* se produit de deux manières. La première a pour principe immédiat la charité et les autres vertus infuses, ainsi que les dons du Saint-Esprit à un certain degré ; la grâce actuelle ordinaire met en jeu toutes ces puissances de l'âme : c'est l'union *actuelle commune* des âmes justes. La seconde union actuelle est un effet spécial des dons du Saint-Esprit et principalement des dons de science, de sagesse et d'intelligence (179-186) : c'est une grâce *actuelle*, supérieure et très parfaite, une lumière divine intense, un sentiment vif et profond de la présence de Dieu, en un mot, une union *fruitive*. Cette union *actuelle fruitive* suppose évidemment tous les principes de l'union *actuelle commune* dont elle n'est que le perfectionnement et le couronnement.

L'union *fruitive* n'est pas seulement, on le voit, l'union physique et réelle de Dieu par essence, par présence et par puissance dans tous les êtres (2) ; ce n'est point, comme l'ont prétendu certains faux mystiques une transformation absorbante de l'âme en Dieu (10) ce n'est point uniquement l'union *habituelle* de l'âme à Dieu par la grâce sanctifiante (3), c'est une union *actuelle* d'un ordre supérieur. — L'union *fruitive*

dine vel delectatione. Ultimum autem est *simpliciter*, et *secundum quid* : simpliciter quidem, quod ad aliud non refertur, sed secundum quid, quod est aliquorum ultimum... In art. 4 dicit quod perfecta fruitio est finis habiti realiter, imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed intentionaliter. — *Ibid.* q. IV, disp. 1, a. 9 : Ista unio (fruitiva) est illud pretiosum donum, quo Deus in ipso fundo atque intimo animæ clarissima luce se illi præsentem et eam intuentem ac tenerrime diligentem ostendit. — *Tradition des Pères*, etc., par le P. Honoré de Sainte-Marie, P. 2. Dissert. 9, art. 1. « La seconde sorte d'union actuelle dans laquelle les puissances sont élevées au-dessus de la manière ordinaire d'opérer... s'appelle union *fruitive*, ou pour mieux dire union de jouissance. »

est un sentiment vif et profond de Dieu présent en nous, excité de telle sorte par la grâce que, sous cette impression surnaturelle lumineuse et suave, l'âme ne peut douter de cette divine présence : elle sait que Dieu est là et elle le sent par sa douce expérience, c'est un commencement du bonheur du ciel[1]. On appelle cette union *fruitive*, parce qu'elle indique une jouissance toute particulière de Dieu par l'intelligence et par la volonté[2].

On nous permettra de donner, d'après Massoulié, une explication doctrinale aussi complète que possible de l'union fruitive. Ce docte et pieux auteur, après avoir montré comment Dieu opère dans tous les êtres par présence, par puissance et par essence, poursuit ainsi son raisonnement :

1. [Cette union fruitive est évidemment d'ordre mystique, mais elle ne constitue pas le caractère essentiel de l'état mystique, d'abord parce qu'elle est transitoire et en suite parce qu'une âme peut être en plein état mystique sans jouir de cette union.] Cf. notre Mémorial de la vie spirituelle.

2. Laurent Brancati. *Opusc.* 8, *de orat.* c. IV (In quo consistat unio specialis cum Deo quæ *mystica* dicitur). Dico 1. Ex parte animæ justæ contemplativæ unitæ, seu uniendæ mystice, ac supernaturaliter cum Deo, causæ morales ac immediatæ talis unionis regulariter sunt duæ, scilicet perfecta contemplatio, ac perfecta charitas... Dico 2. Causa immediata unionis cum anima justa ex parte Dei, est influentia ipsius Dei in animam contemplantem, qua se illi ostendit speciali modo in caligine, per dona Spiritus Sancti, illuminans intellectum ad se sublimiori modo cognoscendum, et inflammans voluntatem ad se ardentiori modo amandum, si mulque animam illam amans... Dico 3. Theologice loquendo consequenter ad dicta, unio *mystica* contemplantis cum Deo, formaliter sumpta, consistit in illa colligantia, seu habitudine, ac relatione insurgente ex actibus illis perfecte cognoscendi et amandi Deum, fundata in ipsismet actibus animæ, et terminata ad Deum.

Card. Bona. *Via compendii ad Deum.* c. V. Quid sit unio *mystica* ? n° 1. Eo tendunt omnia, quæ de mystica theologia scribuntur, ut animam perducant ad intimam cum Deo unionem, in qua medulla hujus sapientiæ, et summum ejus arcanum consistit. Non est autem hæc unio localis, sive præsentiæ, qua Deus ubique est... Non est unio per gratiam sanctificantem... Non est unio per charitatem... Prima enim harum unionum convenit etiam ebus inanimatis ; secunda omnium justorum est, et puerorum ante usum ationis : fiuntque istæ in substantia animæ. Tertia, communis est omnibus probis, qui Deum quidem ardentissime diligunt, sed dono contemplationis et *mystica* unione carent. Est igitur alia unio felicissima et arcana, inexpertis mpervia, et difficilis explicatu, quæ fit in potentiis animæ, intellectu scilicet et voluntate ; istæ enim Deum attingunt, et illi conjunguntur actionibus, propriis vitalibus : atque in ista unione summa felicitas vitæ hujus consistit et quædam futuræ gloriæ prægustatio.

« Il faut avouer que cette vérité est capable de faire une grande impression sur une âme, qui, pour se la rendre familière, applique les lumières de la foi et de la raison. Elle se voit toute remplie de Dieu : elle se considère non seulement comme un poisson dans l'Océan, ou comme un oiseau qui ne saurait sortir de l'étendue de l'air ; mais aussi elle se voit toute pénétrée de Dieu jusque dans le fond de son essence. Cette pensée lui cause une joie inexprimable : elle s'unit à lui de toutes ses forces, elle l'embrasse de tout son cœur, quoiqu'elle ne le puisse pas voir, et fait de son côté ce qu'elle peut pour l'avoir toujours présent : ce qui l'oblige à se tenir dans un profond respect, et comme anéantie devant cet Etre infini, sachant que cette opération divine la soutient, et que, si Dieu cessait un moment, elle retomberait dans le néant.

« C'est dans cette présence intime, *excitée par la grâce*, que consiste ce que les mystiques appellent transformation, déification, mariage spirituel. Car il n'est pas difficile de comprendre que l'âme, étant comme absorbée dans l'immensité de l'essence divine et de la Divinité, qu'en étant toute pénétrée, elle est comme un fer pénétré du feu, ou comme l'air pénétré des rayons du soleil. Elle ne change point de nature, mais elle est tout embrasée, tout éclairée, toute remplie, et toute pénétrée de Dieu même. — On comprend encore facilement en quoi consiste ce mariage spirituel de Dieu avec l'âme. Il consiste non seulement dans la participation de ses dons de la foi et de l'amour, mais encore plus dans cette union et cette présence intime de substance à substance. — Sur la terre, tout se passe dans l'obscurité, quoique ce ne soit pas la seule foi qui nous le fasse croire : la raison même nous convainc que cette union est une suite nécessaire de l'immensité de Dieu, jointe néanmoins avec les dons surnaturels. Car si l'on ne parlait ici que du seul état de la nature, et s'il n'y avait pas ce retour et cette union réciproque d'amour,

Dieu ne serait pas plus présent à l'âme qu'il l'est à tous les êtres du monde[1]. — Mais c'est dans le ciel que toute cette union sera consommée : l'âme contemplera à découvert cette opération de Dieu en elle-même. Quel serait, en effet, l'éclat d'un miroir qui ne recevrait pas seulement les rayons du soleil, mais que le soleil pénétrerait aussi par sa substance ?... Quel doit être le ravissement d'une âme qui se voit toute pénétrée de la Divinité sans perdre son être ! L'âme, de son côté, s'unit à Dieu de toutes ses forces : et ce sera cette union réciproque qui fera la consommation de ce mariage divin. Ce sera alors qu'elle recevra ces avantages qui lui tiennent lieu de dot... la vision, l'amour et la fruition (D. Th. suppl. q. LXXXXVI, *de Dotibus*). La vision répond à la foi, l'amour à la charité, et la fruition à l'espérance.

« Nous venons d'expliquer dans la rigueur de la théologie, en quoi consiste ce mariage spirituel, dont non seulement les auteurs mystiques, mais aussi les Pères et l'Écriture sainte, parlent souvent : il se contracte sur la terre, il se consomme dans le ciel. Toutes les grâces extraordinaires que les justes reçoivent, outre les vertus théologales, sont les présents de ce divin Époux Époux, et les arrhes de la consommation. Quel est donc ou quel doit être le désir de cette âme fiancée et déjà épouse d'un Dieu, sinon d'arriver au plus tôt à une parfaite union avec Dieu, de le posséder, de le voir dans toute sa gloire et de partager cette gloire avec lui[2] ? »

1. D. Th. I p. q. VIII, a. 1, ad 4 : Sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus.

2. *Traité de l'amour de Dieu.* P. 3, c. VI. — Nous ferons remarquer que Massoulié, dans la description qu'il donne de l'union fruitive ne fait en quelque sorte que reproduire Jean Rusbrock dans son livre intitulé : *Samuel, sive de alta contemplatione Apologia*, c. VIII : Patiantur penetrantem veritatem ac bonitatem illam, quæ Deus ipse est. Ut enim aerem solis splendor et calor penetrat, utque ferrum ignis, ita ut ignis actiones efficiat, ardet enim et lucet instar ignis, quod similiter de aëre illustrato accipiendum est... Tamen unicuique sua manet natura seu substantia. Non enim ignis transit in ferrum, nec ferrum efficitur ignis, sed horum unio medium

8. D. *L'union fruitive, sur la terre, est-elle quelquefois un état permanent ?*

R. L'union fruitive, en ce monde, ne peut jamais constituer un état permanent (162). Cette union a lieu dans l'acte contemplatif : ce n'est donc pas une habitude, un sentiment continuel et perpétuel, un état stable et constant ; c'est un acte transitoire de l'intelligence et de la volonté. Cette union prend sa source dans l'habitude de la divine charité, mais en tant qu'expérimentale et fruitive, elle ne peut être qu'une lumière et un goût plus ou moins passagers[1].

A la vérité, dans les âmes les plus parfaites, Dieu manifeste quelquefois sa présence comme continuellement, mais c'est d'une manière bien moins vive et bien moins pénétrante que dans l'union fruitive : c'est un sentiment indéfini et confus, et encore n'est-il pas permanent dans la rigueur du terme.

Saint Jean de la Croix explique cet état en le comparant au sommeil du Bien-Aimé : l'union fruitive est son délicieux réveil. « Pour l'âme qui s'élève à cette haute perfection, dit-il, Dieu n'est pas caché ; elle le sent présent au dedans d'elle-même. Ce n'est pas assurément comme dans ces réveils où, lorsqu'ils se déclarent, il semble à l'âme que le Bien-Aimé, qui dormait

non habet ; siquidem ferrum est intra ignem, et ignis intra ferrum, atque itidem aër est in solis lumine, et lux solaris in aëre. Eadem videlicet ratione Deus semper in animæ essentia inest... Quod si res materiales, quas Deus condidit, usque adeo conjungi possunt, quidni multo melius ipse se dilectis suis ?

1. Thomas a Jesu. carm. disc., *De contempl. div.* L. 4, p. 1, c. IV : Ista unio per amorem actualem proprie est effectus ipsius habitus charitatis et gratiæ ; et si quæ unio animæ nostræ cum Deo beata sive fruitiva in hac vita contingere potest, necessario medio hoc actuali amoris nexu fieri debet... Nullum bonum, quantumvis magnum, quantumvis menti unitum, potest illam delectare, neque... eo frui... nisi dignoscatur, sentiatur, ejusque bonitas et dulcedo animæ conjuncta quodammodo gustetur. Igitur unio supernaturalis, quæ nos summo bono, cognitione, amore et fruitione, conjungit, in actione aliqua intellectus et voluntatis consistere debet.

dans son sein, sort tout à coup de son sommeil. Elle le sentait bien auparavant, il est vrai, elle jouissait de sa divine présence, mais elle en jouissait comme s'il eût été endormi dans les replis les plus profonds de son intérieur. Oh ! que cette âme est heureuse de sentir que Dieu repose toujours paisiblement dans son sein !... Il y réside habituellement, comme endormi dans le doux embrassement de l'âme ; et l'âme le sent parfaitement bien, et d'ordinaire elle y trouve d'ineffables délices. S'il se faisait toujours sentir à elle comme éveillé, il lui communiquerait toujours de nouvelles connaissances et de nouvelles ardeurs, et ce serait jouir par anticipation des gloires de la patrie. Si, en effet, pour une seule fois qu'il se réveille en ouvrant un instant les yeux, il met l'âme dans un état d'ivresse, que serait-ce s'il était en elle continuellement et entièrement éveillé[1]. »

L'union fruitive continuelle et perpétuelle n'est donc pas de ce monde ; c'est la condition des Saints dans le ciel. Les auteurs qui appellent cette union un état stable et permanent doivent être interprétés d'après la doctrine de saint Jean de la Croix que nous venons de citer[2].

1. *La vive flamme d'amour*. Stroph. 4, vers 3.

2. Le P. Simon, de Bourg-en-Bresse, capucin, dans *Les saintes Élévations de l'âme à Dieu*, Avignon, 1657, cinquième degré, c. VIII, s'exprime ainsi : « Ceux qui sont favorisés de Dieu du don infus de sa divine présence, sont bien plus heureux... C'est un état infus, expérimental, constant et permanent, comme par manière d'habitude, de lumière admirable en l'entendement qui lui donne un sentiment continuel de Dieu tout présent, et d'un amour pur, ardent et perpétuel en la volonté vers Dieu, car Dieu, par sa très grande bonté, infond et imprime continuellement et très efficacement ses lumières dans l'entendement, et ses feux dans la volonté : c'est pourquoi j'appelle cette divine opération un état stable et permanent... Néanmoins cet état ne demeure pas toujours dans la même vigueur, car nous vivrions par trop suspendus et abymés en Dieu, et incapables de nous acquitter des devoirs de notre condition. Dieu ménage si dextrement ses grâces en nous, qu'en nous tenant toujours recueillis en lui, il nous laisse cependant libres pour traiter les affaires nécessaires de cette vie. » Le P. Simon, de Bourg-en-Bresse, écrivait avant la controverse du quiétisme ; aussi ce religieux vénérable, dans son ouvrage d'ailleurs excellent sur *les saintes Élévations de l'âme à Dieu*, ne mesure-t-il pas toujours assez certaines expressions. Tou-

9. D. *Y a-t-il différentes sortes d'union fruitive ?*

R. [A proprement parler, l'union *fruitive* est toujours passive ; elle accompagne ordinairement la contemplation *infuse* dans ses divers degrés ; pratiquement c'est une union *effective*. Elle se distingue en cela d'une certaine union *active* que l'on ne saurait désigner avec exactitude du nom d'union *fruitive ;* cette union *active* est simplement *affective* et commune aux trois voies purgative, illuminative et unitive]. L'union *effective*, au contraire, est le partage des âmes arrivées à l'union parfaite et consommée. Il y a une différence notable entre l'union simplement *affective*, même la plus parfaite, et l'union *effective* : l'union *affective*, il est vrai, unit l'âme à Dieu, par un amour très ardent et très délicieux, mais l'âme n'a pas encore atteint la source de la lumière ; tandis que par l'union *effective*, l'âme arrive à la consommation de la vie spirituelle, aux dernières limites possibles de l'union à Dieu en ce monde[1]. Cette union, *effective* ne peut signifier qu'une chose, c'est que l'âme perd tout sentiment à l'égard des créatures, et qu'elle revêt une affection vraiment divine,

tefois, nous venons de le voir, il fait des réserves. Nous l'avons cité comme un exemple des auteurs à interpréter dans le sens de saint Jean de la Croix. Du reste, l'ouvrage que nous venons de citer fut approuvé par le P. Louis Bancel docteur en théologie des Frères-Prêcheurs.

1. D. Th. I, II, q. XXV, a. 2, ad 2 : Duplex est unio amati ad amatum. Una quidem realis, secundum scilicet conjunctionem ad rem ipsam ; et talis unio pertinet ad gaudium vel delectationem, quæ sequitur desiderium. Alia autem est unio affectiva, secundum scilicet quod aliquid habet aptitudinem, vel proportionem, prout scilicet ex hoc quod aliquid habet aptitudinem ad alterum et inclinationem, jam participat aliquid ejus.

Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. IV, disp. 1, a. 11 : Unio fruitiva dividitur in activam et passivam... Dicitur activa quando anima... propria cooperans industria se ad Dei contemplationem elevat.... Dicitur etiam unio affectuosa... Et hæc est unio fruitiva sobria... Dicitur passiva quando anima divini Spiritus impetu potius agitur quam agat, et cooperetur ad hanc unionem, non enim tunc ad eam sua procedit industria, sed ad Dei contemplationem elevatur, et per vehementem amoris excessum ex tali luce dimanantem ad intimam Dei fruitionem promovetur, cum potentiarum subensione et sensuum alienatione... Hæc unio passiva... dicitur sperla, quia fuit ordinata in cella vinaria.

qui, par analogie, à la manière d'une forme, la divinise mystiquement par amour (317). On nous permettra de citer à l'appui de ce que nous venons de dire un auteur très estimé. « Il y a, dit le P. Honoré de Sainte-Marie, une grande différence entre l'union *affective*, considérée même selon son degré le plus parfait, et l'union *effective* ou *réelle*. La première, il est vrai, unit et transforme l'âme en Dieu par un amour très ardent et très délicieux... On peut dire néanmoins, en quelque manière, que cette âme n'étant pas encore arrivée à la source de cette lumière, souhaite avec ardeur de sentir Dieu présent, de reposer entre ses bras, et de recevoir le baiser sacré, que l'épouse sainte demande à son divin Epoux. Au lieu que, dans l'union *effective* ou *suprême*, Dieu se manifeste à l'âme, l'élève à soi, la ravit, lui donne le baiser de paix ;... l'âme de son côté le goûte et en jouit... C'est le *mariage spirituel*[1]. »

Il y a, du reste, de nombreux degrés dans l'union *fruitive*, proprement dite, selon la diversité, l'intensité et l'étendue des grâces qui sont accordées aux âmes. Nous ne pouvons indiquer que les principaux. Au premier degré, c'est l'union *simple* (253-268). Au second degré, c'est l'union *extatique* (269-291). Au troisième, c'est l'union *transformante* ou *consommée* qu'on appelle aussi union de transformation ou mariage spirituel (292-307).

Les degrés de l'union fruitive sont quelquefois exprimés sous une autre forme. Le passage que nous allons citer nous en fournira un exemple et nous donnera en même temps sur le plus haut degré de cette union, c'est-à-dire sur l'union *effective* consommée, un fidèle résumé de l'expérience des Saints et de l'enseignement des meilleurs auteurs.

« Au premier degré de l'union fruitive (union simple) dit le P. Louis Chardon, d'après Richard de Saint-Victor, l'âme est assurée que rien ne saurait altérer son

1. *Tradition des Pères*, etc. P. 2, Dissert. 9, art. 3.

repos ; ...au second (union extatique) la présence du Bien-Aimé répand en elle de ravissants plaisirs ; ...au troisième (union transformante) elle est absorbée, engloutie et transformée... Au premier degré, l'âme séparée des créatures repose en elle-même ; au second, le Bien-Aimé est à elle ; au troisième, elle est dans le Bien-Aimé, ou pour mieux dire elle devient par amour déifiant, tout ce qui est le Bien-Aimé. Au premier degré, elle cherche le Bien-Aimé de son âme ; au second, elle le tient : au troisième, elle devient un avec lui par participation en sa plus qu'adorable et sa plus qu'aimable personne.

« Au dernier degré, il se fait un certain engloutissement d'un esprit dans l'autre, par une aspiration réciproque, comme s'ils étaient des éponges vivantes douées d'une faculté puissamment attractive... L'âme devenue fervente, languissante, liquéfiée et dilatée, est remplie de l'unique bien qui la rassasie parfaitement en toute la capacité amoureusement insatiable de son essence. C'est là que les puissances, ennoblies par des impressions incomparablement plus divines qu'auparavant, sont rappelées, afin que l'entendement connaisse et que la volonté touche la très haute et très suave Divinité, sans aucun retardement, résistance, altération, bruit et distraction, contraires à la très paisible et très tranquille possession qui fait son bonheur en ce monde ; car il semble que tout l'intérieur soit passé dans un état d'infusion. L'entendement n'entend pas qu'il entend ; il se sent si profondément prévenu d'une plénitude surnaturelle de lumière divine, qui représente comme l'immense grandeur de Dieu, qu'il croit être au milieu d'elle, ainsi qu'une goutte d'eau abîmée dans l'Océan... Il en est ainsi de la volonté ; saisie de l'impression excessive et surabondante de l'amour qui correspond à l'opération de l'entendement, elle croit être toute changée en inclination amoureuse vers Dieu, puisqu'elle n'a de vie que pour en respirer continuellement les feux et les

flammes et pour s'en laisser imbiber, pénétrer, posséder et ravir. Il ne lui reste qu'une sorte d'insensibilité de sa propre opération qui lui vient de la plénitude de son occupation et de sa respiration dans une plénitude d'amour divin, où elle s'abîme dans un profond, pacifique et délicieux repos. Cet état a tant d'intimité et tant d'élévation au-dessus de tout ce qu'on peut expérimenter dans les actes que l'on produit par une voie ordinaire, qu'on peut dire que ce qui s'y passe constitue une jouissance en l'essence de l'âme par-dessus les puissances et par-dessus tout ce qu'elles peuvent faire par elles-mêmes. Ce sont comme les prémices de l'éternité[1]. »

10. D. *L'union fruitive a-t-elle pour effet de faire de Dieu et de l'âme une seule et même chose ?*

R. Dans l'union fruitive de la terre, pas plus que dans l'union fruitive du ciel, la substance de Dieu et la substance de l'âme ne sont point confondues ; il y a bien, il est vrai, dans cette union, comme le dit Massoulié (7), une présence intime de substance à substance, mais il ne se fait aucun changement dans l'essence

1. *La Croix de Jésus*, par le P. Louis Chardon, des Frères-Prêcheurs, deuxième entretien, c. IX. Paris, 1647. — Il est facile de remarquer la parfaite similitude qui se rencontre entre le passage du P. Louis Chardon que nous venons de citer, et la doctrine des grands auteurs mystiques. — Nous citerons à l'appui deux passages de Denys-le-Chartreux. — *De Munificentia et beneficiis Dei*. a. 15 : Sunt charitatis tres gradus seu species. Prima communi appellatione, *amor* dicitur, cujus est ut amato amantem uniat. Secunda autem *extasis* est, quæ amantem in amatum transponit. Divinus, enim amor, ut ait Dionysius, extasim facit. Nempe amantem transformat, ut extra se poni videatur. Tertia vero *zelus* dicitur, cujus est unita atque transposita indissolubiliter colligare. Hæc eminentissima est rationalis mentis perfectio. — *De vita et fine solitariæ vitæ*. L. 2, a. 9 : Unio hæc per intellectum primo efficitur, atque in affectu completur. Est igitur unio quædam vitæ præsentis cum Deo vero, quæ in via præclarior esse non valet. Ipsa est, ut Dionysius docet, mystica theologia, seu caliginosa ac occultissima Dei visio : dum videlicet mens contemplativa, calidissima dilectione exæstuans, cunctaque creata relinquens, atque ab omni operatione apprehensivarum virium circa creata consistente quiescens, sensum intellectumque suspendit, atque in divinitatis abyssum erigitur, ut cæterorum omnium obliviscatur.

de Dieu, ni dans l'essence de l'âme. Dieu et l'âme s'unissent, comme celui qui connaît parfaitement s'unit à l'objet qu'il connaît, et comme celui qui aime parfaitement s'unit à l'objet qu'il aime[1]. Cette union est accidentelle et non substantielle : l'amour tend à l'unité, c'est vrai, mais à la seule unité possible, qui est l'unité d'esprit, de volonté et d'opération[2]. Entrons sur cette matière, qui ne manque pas d'une certaine importance, dans quelques développements. L'auteur que nous citerons en répondant à la question qui nous occupe ici nous fournira quelques explications qui nous feront encore mieux comprendre en quoi consiste l'union *fruitive* qu'on est convenu d'appeler *effective*.

« Cette heureuse transformation, dit le P. Louis Chardon, ne se fait pas en l'identité et en l'existence réelle, mais par l'union admirable de l'amour liquéfiant, qui, par l'excès des douceurs intérieures et par la véhémence de l'amour *fruitif*, fait refouler la portion affective de l'âme et semble absorber toute la vertu et toute la lumière de l'intelligence humaine, ce qui fait que l'esprit sans travail et en paix, mort à soi-même et à toutes choses, est réduit à un certain état passif par un amour enflammé, ardent, aigu et subtil, qui s'insinue en lui, sans qu'il sache si c'est avec ou sans lui, et se trouve ainsi transformé d'une transformation de volonté et d'opération affective. De telle sorte que ces âmes ne sont pas en elles-mêmes quant à l'affection, elles sont en Dieu ; elles ne vivent et elles n'opèrent pas d'elles-mêmes, mais comme animées de la propre vie de Dieu, qui, principe d'opération nécessaire en lui, devient principe d'opération amoureuse en elle. Il ne faut pas croire

1. D. Th. I, p. q. LXIII, a. 3, c. : Deus dicitur esse (in nobis) sicut cognitum in cognoscente, et amatum in amante.

2. D. Th. I. II. q. XXVIII, a. 1, ad 2. : Ut enim Philosophus dicit, 2 Polit., c. II. postet med. « Aristophanes dixit quod amantes desiderant ex « ambobus fieri unum. Sed quia ex hoc accideret aut ambos aut alterum « corrumpi, quærunt unionem quæ convenit et decet, ut scilicet simul « conversentur, et simul colloquantur, et in aliis hujusmodi copiunantur. »

qu'elles n'opèrent pas ; c'est la grandeur de la touche divine qui leur ravit le sentiment de leurs propres opérations. En vérité, le principe de leur opération n'est pas tant leur entendement, que Dieu dans leur entendement ; et le principe de leur amour n'est pas tant leur volonté, que Dieu dans leur volonté qui fait en elle, par l'amour expérimental, quelque ressemblance de ce que l'amour béatifique et la lumière de gloire opèrent dans les bienheureux... De même qu'on peut dire des bienheureux qu'ils sont devenus des dieux par ressemblance, de même ces âmes se voyant *comme englouties* dans l'immense capacité de l'amour divin, où elles ne trouvent, en raison de l'excès de cet amour, aucun vestige des créatures, ni trace d'elles-mêmes, ni des grâces et des lumières surnaturelles, aucun souvenir de ce qu'elles sont, de ce qu'elles ont été, ou de ce qu'elles ont fait, elles ne savent autre chose sinon qu'elles ne savent pas ; elles ne savent que Dieu, elles ne sentent, elles ne savourent, elles ne touchent, elles n'expérimentent que son délicieux amour, ou, si j'ose le dire, que l'adorable Divinité en l'Esprit de laquelle cet amour suréminent les a fait entrer, pour y être, selon qu'il est possible à leur condition, divinement changées, transfigurées et transformées[1]. » — Ce passage était trop vieux et trop solidement écrit pour être omis. Voilà, nous semble-t-il, tout ce qu'on peut dire de plus fort et de plus exact sur la véritable transformation en Dieu.

La prétendue union et transformation absorbante de l'âme en Dieu des faux mystiques est une erreur condamnée au IVe Concile de Latran. Molinos a renouvelé cette erreur *(Prop. V damnata)*. Quelques auteurs du Moyen Age ont avancé à ce sujet des propositions condamnables, mais une saine critique tend à prouver que plusieurs d'entre eux ont agi de bonne foi et qu'ils se sont rétractés[2].

1. *La Croix de Jésus*. Deuxième entretien, c. IX.
2. Le savant Lessius s'exprime ainsi sur Rusbrock *(De summo bono*. L. II, I, n° 7) : Docent quidam contemplativi, beatitudinem nostram in eo

Du reste, d'après une règle généralement admise, s'il se rencontre quelquefois dans les auteurs mystiques approuvés des expressions sujettes à des interprétations erronées, on doit les expliquer par l'ensemble de leur doctrine, et par la difficulté de trouver sous la main des termes suffisamment exacts pour rendre les phénomènes merveilleux de la vie intérieure (Théol. ascét., 31). C'est ainsi, en particulier, qu'on doit les entendre quand ils parlent d'*anéantissement* et de *transformation*.

consistere, ut toti a nobis et ab esse nostro creato deficiamus, et transeamus in nostrum esse increatum et superessentiale... Quæ sententia dupliciter intelligi potest. — *Primo*, ut secundum rem desinat nostrum esse creatum et convertatur in esse increatum : quæ fuit hæresis quorumdam tempore sanctissimi et admirabilis Joannis Rusbrochii, qui floruit circa annum Domini 1370. Gerson impingit eam ipsi Rusbrochio ; sed immerito : ut bene ostendit Dionysius cart. lib. 3. *De cont.* c. ult. ; et ipse Rusbrochius eam tanquam impiissimam hæresim damnat, lib. *De septem custodiis*, c. XIV, et lib. 2, *De ornatu spir. myst.* c. LXXVI et seq., et opusculo quod inscripsit *Samuel, seu de vera contemplatione*. — *Secundo*, hæc sententia intelligi potest, ut ipsum esse creatum non desinat secundum rem, sed solum quoad sensum et affectum contemplantis, qui ita ad Deum rapitur, ut seipsum non sentiat, sed solum Deum, in quem sibi videtur transformatus.

Ajoutons le texte de Denys-le-Chartreux dont Lessius vient de parler : Juxta hunc modum loquendi Joannes Rusbrochius ait frequenter fieri nos idem cum Deo, unam vitam, unam felicitatem, ita quod quidam (id est Gerson) verborum ejus superficiem magis quam mentis intentionem attendens, scribit eum voluisse renovare errorem dicentium rationalem creaturam per elevationem suam ad Deum, redire ac verti in Esse ideale et increatum, quod fuit rudissimus atque stultissimus error : neque putandum quod Joannes Rusbrochius unquam intenderit id affirmare aut renovare, imo durissime contra prædictum scribit errorem. Verumtamen habet modum loquendi frequenter satis extensum, sicut et alii quidam sanctorum, secundum devotionis suæ excessum et charitatis fervorem loquentium. *De contempl.* l. III, a. 25 et ult.

Il semble qu'on peut raisonner d'une manière à peu près semblable en ce qui concerne Eckard-le-Dominicain. Le langage de ce dernier ne fut pas toujours assez mesuré, néanmoins maître Eckard n'était pas homme à vouloir l'erreur. — Non blasphemi, non hæresiarchæ nota inurendus, disent Quétif et Echard (*Script. S. O. P.* t. I, p. 307)... Sed in eos errores sanctioris vitæ desiderio immodico ac non sobrio abreptus censendus. — Surius dans sa préface des sermons de Tauler place Eckard à côté du B. Henri Suso et de Rusbrock ; il les appelle tous des *hommes excellents*. — Tauler l'appelle *insignis theologus* — George Eppe en fait cet éloge : R. P. M. Eckardus vita purissimus, expeditus doctor Ecclesiæ, suo tempore incomparabilis, eruditione fidei, conversatione et moribus insignis (Cf. *Script. S. O. P.*, eodem loco). — Sans doute le Pape Jean XXII a condamné 28 propositions d'Eckard, et Eckard lui-même a reconnu et condamné ses erreurs. Aussi nous

11. D. *La perfection de l'âme consiste-t-elle dans l'union fruitive ?*

R. La perfection de l'âme consiste essentiellement dans la grâce sanctifiante et dans la charité, c'est-à-dire dans l'union d'amour. « Celui qui demeure dans la « charité, demeure en Dieu et Dieu en lui (*I* JOAN., « IV, 16). » Ce ne sont pas les lumières plus grandes de la contemplation qui font notre union à Dieu sur la terre, car cette connaissance, quelque surnaturelle qu'elle puisse être, est produite par des images et des idées infiniment éloignées de ce que Dieu est en lui-même. L'union à Dieu ne consiste pas non plus dans les sentiments vifs et sensibles de la présence de Dieu que la contemplation nous procure : ce sont là sans doute des fruits de la charité, mais ils indiquent plutôt l'existence de l'union divine qu'ils ne la constituent. L'union de l'âme à Dieu a son fondement vrai et solide dans l'amour de charité[1].

Ce n'est pas que l'union *fruitive* ne soit une des

dirons avec un auteur moderne (le T. R. P. Denifle, des Frères-Prêcheurs) qu'Eckard n'a pas été orthodoxe en tout, mais qu'il n'était ni panthéiste ni quiétiste ; il y a des passages panthéistes et quiétistes dans ses écrits. — M. Charles Schmidt, dans une savante dissertation *sur le mysticisme allemand du XIVe siècle. (Compte-rendu des séances et des travaux de l'Académie des sciences, etc.* t. IX, année 1846), semble partager l'opinion du P. Denifle sur Eckard. « Il avait étudié Aristote, dit-il, mais, quant au fond, il était platonicien. Le néoplatonisme et le christianisme ne lui paraissaient pas inconciliables ; il tâchait de les fondre en un seul, en suivant le chemin frayé par Denys l'aréopagyte, et en y transplantant les éléments mystiques épars dans les écrits de saint Augustin. Quant au système ecclésiastique, Eckard s'efforce d'éviter toute déviation historique ; dans la spéculation, il prétend *de bonne foi* partir de la doctrine de l'Église ; toutefois, il lui est impossible de ne pas émettre... des opinions peu conformes au système enseigné dans les écoles. Il le sait, il le dit, mais il se persuade qu'il n'y a aucune contradiction entre sa théorie et le christianisme... Il avait une doctrine ésotérique, des enseignements secrets, qui furent exploités par les sectes, quoique lui-même ne se soit jamais formellement séparé de l'Église. — Cf. sur Eckard, *Répertoire des sources historiques du Moyen Age*, par l'abbé CHEVALIER, art., Eckard, et *Tübinger theolog. Quartalschrift*, 1875, 4e cahier. Cet article de la Revue trimestrielle de Tübingue est de M. l'abbé Lutolf, professeur à Lucerne ; ce prêtre instruit et grand travailleur s'était beaucoup occupé des *Amis de Dieu*.

1. D. Th. I, II, q. XXVIII, a. 1, o. — *Ibid.* a. 2 : Contra est quod dicitur *Joan.* IV, 16 : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*

grâces les plus précieuses que Dieu puisse accorder aux âmes : cette union a son principe dans une participation plus grande des dons du Saint-Esprit ; elle suppose des vertus plus sublimes, des efforts plus généreux, des degrés de charité plus élevés ; elle communique des joies plus douces, plus intimes. Pour toutes ces raisons, l'union *fruitive* indique généralement une union d'amour plus parfaite et plus intime, mais elle reste de même nature : c'est toujours une participation à la vie divine (4, 5).

Il est donc incontestable, quoiqu'en aient pu dire certains faux mytiques, que la perfection ne consiste pas essentiellement dans l'union *fruitive* mais bien dans l'union ordinaire de la charité. Ce que l'union *fruitive* a de meilleur procède de l'union de charité. Dieu refuse souvent l'union *fruitive* aux plus parfaits pour l'accorder à ceux qui commencent : c'est une grâce véritable, mais un grand nombre d'âmes se sanctifient sans l'obtenir jamais[1].

12. D. *L'union de l'âme à Dieu par la charité a-t-elle quelque ressemblance avec l'union fruitive du ciel ?*

R. L'union de charité et l'union *fruitive* du ciel sont du même genre. Ce sont deux opérations de la même vie, seulement ici-bas nous n'en jouissons pas dans sa plénitude : sur la terre, l'union de charité est le commencement de la vie et du bonheur ; au ciel, c'est la consommation et le couronnement final de notre amour pour Dieu. L'âme recevra alors « *la plénitude de Dieu* (*Eph.*, III, 16) », plénitude de vérité dans son intelligence, plénitude d'amour dans sa volonté, plénitude de joie dans son cœur. Nous avons déjà en ce monde quelque chose de cette plénitude de vérité, d'amour et de joie, quand l'union de charité devient union *fruitive*. L'esprit tout rempli et tout occupé de

1. [Cette fin de phrase demande à être interprétée suivant la teneur générale de l'ouvrage comme nous l'indiquons dans la préface de cette édition]

Dieu s'élève, conduit par l'Esprit-Saint, à des hauteurs sublimes et presque angéliques ; la volonté plus heureuse encore, est attirée, ravie, transformée en l'unique objet de son amour ; la joie la plus pure, compagne inséparable de l'amour, remplit le cœur et lui fait dire : c'est assez, Seigneur, c'est assez. Malgré toutes les misères et toutes les infirmités de l'exil, nous pouvons donc vivre dès maintenant de la vie de Dieu. La charité qui fait l'union intime de Dieu avec notre âme, et de notre âme avec Dieu, est la même au ciel et sur la terre[1]. Toutes les grâces de choix, tous les privilèges d'une âme qui contemple et aime son Dieu dans l'union *fruitive* augmentent et perfectionnent cette union jusqu'à nous rendre participants des délices du ciel.

13. D. *L'union de l'âme à Dieu sur la terre surpasse-t-elle quelquefois celle des Saints dans le ciel ?*

R. Il peut arriver que la charité des Saints sur la terre surpasse quelquefois celle des Saints dans le ciel, et alors l'union à Dieu est plus grande, bien que moins parfaite.

« Il y a, dit saint François de Sales, plus de contentement, de suavité et de perfection en l'exercice de l'amour sacré, parmy les habitants du ciel, qu'en celuy des pelerins de cette miserable terre ; mais il y a bien eu pourtant des gens si heureux en leur pélerinage, que leur charité y a esté plus grande que celle de plusieurs Saints desjà jouyssans de la patrie éternelle. Certes, il n'y a pas de l'apparence que la charité du grand S. Jean ,des apostres et des hommes apostoliques, n'ayt esté plus grande, tandis mesme qu'ils vivoient icy-bas, que celle des petits enfans, qui mourant en la seule grâce baptismale, jouyssent de la gloire immortelle... Ce n'est pas l'ordinaire que les hommes

1. D. Th. II. II. q. XXIV, a. 3, ad 2 : Gratia et gloria ad idem genus referuntur ; quia gratia nihil est aliud quam quædam inchoatio gloriæ in nobis. — 1. 2. q. CXI, a. 3, ad 2 : Charitas viæ non evacuatur, sed perficitur in patria.

mortels ayent plus de charité que les immortels ; et toutesfois il y en a eu de mortels qui, estant inferieurs en l'exercice de l'amour aux immortels, les ont néantmoins devancez en la charité et habitude amoureuse.. L'enfant au ciel a plus de clarté et de lumière en l'entendement, plus de flamme et d'exercice d'amour en la volonté, mais S. Jean ou S. Paul ont eu en terre plus de feu de charité et plus de chaleur de dilection[1]. »

Mais il est surtout une pensée consolante que nous ne devons point omettre : la charité des Saints dans le ciel est à son terme final, et ne peut plus s'augmenter, tandis que notre union à Dieu par la charité peut toujours s'accroître et se perfectionner.

14. D. *A quels signes peut-on reconnaître l'union de l'âme à Dieu ?*

R. Aussi longtemps que nous vivons sur la terre, nous ne pouvons pas savoir avec certitude si nous sommes dignes d'amour ou de haine, à moins d'une révélation particulière de Dieu qui n'est accordée que par un privilège spécial et fort rarement. Cependant, on peut avoir des conjectures suffisamment fondées pour se tenir sous le regard de Dieu, et accomplir sa sainte volonté, avec plus de confiance et d'amour. Voici les principaux signes de la vie surnaturelle en nous.

Le premier est le *sentiment*. On peut avoir la vie sans le sentiment, comme les plantes et les arbres, mais on ne peut avoir le sentiment sans la vie. Une âme qui sait par expérience qu'elle est sensible aux choses de Dieu, porte en elle l'assurance qu'elle vit de la vie de Dieu, car elle craint plus de lui déplaire par un seul péché, même véniel que de perdre sa propre vie : la vie purement naturelle ne peut donner ce sentiment.

Le second signe, c'est la *respiration*. Si vous aimez volontiers à respirer l'air du monde, de ses vanités et

1. *Traité de l'amour de Dieu*, l. III, c. VIII.

de ses plaisirs, si tout ce qui regarde le service de Dieu et les exercices de piété vous rebute et vous éloigne, il est à croire que vous n'avez pas la vie surnaturelle en vous. Si, au contraire, vous respirez volontiers les parfums de la vertu, si l'esprit de Jésus-Christ et de son Évangile vous dilate le cœur, votre âme vit véritablement de la vie de Dieu ; car il est impossible qu'aucune autre vie que la sienne vous fasse respirer avec plaisir une atmosphère si élevée au-dessus des sentiments de la nature.

Le troisième signe, c'est la *faim*. Si vous n'avez aucune faim des aliments célestes, si la prière, l'oraison, la connaissance et l'amour de Dieu, la fréquentation des sacrements, n'excite en vous aucun appétit surnaturel, il est à croire que vous n'avez pas la vie de Dieu en vous. Si, au contraire, vous êtes insatiables des biens de la grâce, si vous apportez au festin des grâces divines une préparation respectueuse, accompagnée de saints désirs, vous pouvez être assurés que la vie surnaturelle est en vous.

Le quatrième et principal signe, c'est l'*action*. La vie se manifeste par l'opération. Si votre âme ne produit pas des œuvres de vie, elle est morte ; mais si toutes ses œuvres sont des actes de vertu, surtout des actes d'humilité, de renoncement, d'amour de Dieu et du prochain, vous possédez la vie surnaturelle, la vie de Dieu en vous ; vous êtes véritablement unis à Dieu, car un mauvais arbre ne peut produire de bons fruits.

Toutefois, quelle que soit la certitude morale acquise aux moyens des signes que nous venons d'indiquer, il faut toujours travailler à son salut avec crainte et tremblement[1].

1. D. Th. I. II. q. CXII, a. 5. c. : Tripliciter aliquid cognosci potest : uno modo *per revelationem*, et hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam ; revelat enim Deus hoc aliquando ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, et ut confidentius et fortius magnifica opera prosequantur, et mala præsentis vitæ sustineant, sicut

Paulo dictum est, II. *Cor.* XII, 9 : *Sufficit tibi gratia mea.* — Alio modo homo cognoscit aliquid *per se ipsum*, et hoc *certitudinaliter ;* et sic nullus potest scire se habere gratiam... Tertio modo cognoscitur aliquid *conjecturaliter per aliqua signa ;* et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, in quantum scilicet percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas, et in quantum homo non est conscius sibi alicujus peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi quod habetur *Apoc.* 2. 17 : *Vincenti dabo manna absconditum... quod nemo novit, nisi qui accipit*, quia scilicet ille qui accipit, per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit. Ista tamen cognitio imperfecta est : unde Apostolus dicit, *I Cor.*, IV, 3 : *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum :* quia ut dicitur in Psal. XVIII, 13 : *Delicta quis intelligit ? Ab occultis meis munda me, et ab alienis parce servo tuo.*

Cf. *Conférences sur les grandeurs de Dieu*, par d'Argentan. c. XXIV, a. 2.

CHAPITRE II

Les effets de l'union de l'âme à Dieu

15. *Effets de l'union divine en général.* — 16. *honneur ;* 17. *force ;* 18. *mérite ;* 19. *lumière ;* 20. *joie ;* 21. *sainte liberté ;* 22. *paix.* — 23. *Effets de l'union divine dans les âmes parfaites ;* 24. *intimité et transformation ;* 25. *force héroïque et mérite tout exceptionnel ;* 26. *lumières merveilleuses ;* 27. *délices spirituelles incomparables ;* 28. *parfait dégagement intérieur ;* 29. *calme constant à peu près inaltérable.*

15. D. *Quels sont, en général, les effets de l'union de l'âme à Dieu ?*

R. Ce sont tous les effets de la grâce sanctifiante et de la charité. Saint Thomas distingue douze effets de charité : la vie spirituelle, l'accomplissement des préceptes divins, la force dans l'adversité, le céleste bonheur, la rémission des péchés, l'illumination du cœur, la joie parfaite, la paix parfaite, l'amitié de Dieu, la vraie liberté, l'adoption divine et le droit au céleste héritage[1]. Ces différents effets de la charité se trouvent tous dans l'union de l'âme à Dieu. Nous les résumerons sous sept chefs principaux. L'âme unie à Dieu est élevée au plus grand *honneur* qu'on puisse ambitionner ; par le moyen des vertus que la grâce produit et développe, elle participe à la *force* de Dieu,

1. Cf. D. Th. Opusc. IV. *De duobus præceptis charitatis*, c. II. — Nous donnerons dans les réponses suivantes le texte de saint Thomas, au fur et à mesure que nous en ferons l'application.

et acquiert un *mérite* qui lui donne droit à l'éternelle récompense ; Dieu communique à son intelligence une *lumière* plus vive des vérités révélées, et à sa volonté une grande *joie*, une sainte *liberté*, et une *paix* solide et véritable.

16. D. *En quoi consiste l'honneur auquel est élevée une âme unie à Dieu par la charité ?*

R. L'honneur, à son plus haut degré, comprend trois choses : un état très sublime, une autorité souveraine, une gloire éclatante. Or, nous trouvons ces trois choses réunies dans l'union de nos âmes à Dieu.

Premièrement, l'union divine nous élève à un état très sublime (3). En effet, c'est le propre de la grâce de nous rendre participant de Dieu. La grâce est une qualité de l'ordre divin qui s'insinue et pénètre dans la substance de notre âme : en la pénétrant, elle y produit des effets qui lui sont proportionnés et lui communique ses propres avantages. De même que la blancheur appliquée à un objet le rend blanc, de même la grâce, qualité de l'ordre divin, appliquée à l'âme, lui donne un être nouveau, une nature nouvelle, et l'élève par là même à un état divin. Comme la grâce est une participation de la nature divine, elle déifie l'âme d'une manière ineffable : l'âme devient alors par faveur et par participation ce que Dieu est par nature[1]. C'est ainsi que la grâce, semence de la Divinité dans nos âmes[2], en nous régénérant spirituellement, et en nous communiquant la nature divine dont elle est une vive expression, nous constitue de véritables enfants de Dieu, ce qui est l'état le plus sublime où nous puissions atteindre[3].

1. D. Th. I. II. q. cx, a. 2, ad 2 : Quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem.

2. I. *Joan.*, III, 9. Semen ipsius (Dei) in eo manet.

3. D. Th. Opusc. IV. *Ibid.* Causat (charitas) in eo spiritualem vitam. Manifestum est enim quod naturaliter amatum est in amante, et ideo qui Deum diligit, ipsum in se habet... Natura etiam amoris est quod amantem

En second lieu, l'union divine nous communique une autorité souveraine. Par la grâce, Dieu règne en nous ; par la grâce, Dieu nous rend aussi participant de son autorité et nous fait régner sur nous-mêmes ; par la grâce qui nous fait enfants de Dieu, nous régnons sur le monde entier et sur toute créature, car tout sert au bien de ceux qui aiment Dieu. Mais ce qui est plus admirable encore, c'est que l'adorable Trinité habite en nous et vient consacrer et couronner par sa présence cette autorité souveraine. A cette autorité souveraine de l'union divine nous pouvons rattacher la promptitude avec laquelle l'amour de Dieu nous fait accomplir les divins préceptes. L'amour, dit saint Grégoire, n'est jamais oisif ; il opère de grandes choses, s'il existe ; l'amour qui refuse d'agir n'est point l'amour. La promptitude dans l'accomplissement de la volonté de Dieu est donc un effet manifeste de l'union divine et de la charité[1].

Enfin, l'union divine nous fait monter au comble de l'honneur par une gloire éclatante, auprès de laquelle toute la gloire mondaine n'est qu'une ombre. L'âme unie à Dieu attire les regards de Dieu qui prend plaisir à la contempler, et ne peut s'empêcher de l'aimer, car elle est toute belle à ses yeux. L'homme, créature de Dieu, dépend de la Majesté divine, comme toute œuvre dépend de l'ouvrier ou de l'artiste qui l'a produite. A ce titre, l'homme est le serviteur et l'esclave de Dieu ; mais l'amour affranchit les esclaves et en fait des amis. C'est ce que le divin Maître a déclaré à ses disciples

in amatum transformet... Alia efficit quæ prætermittenda non sunt. Primo enim efficit remissionem peccatorum... Item charitas facit non solum liberos, sed etiam filios, ut scilicet *filii Dei nominemur, et simus*... Tunc enim extraneus efficitur alicujus filius adoptivus, quando acquiritur sibi jus in hæreditate Dei, quæ est vita æterna.

1. D. Th. Opusc. IV. *Ibid.* Secundo quod facit charitas, et divinorum mandatorum observantia. Gregorius : « Nunquam est Dei amor otiosus. Operatur enim magna si est ; si vero operari renuit, amor non est. » Unde manifestum signum charitatis est promptitudo implendi divina præcepta.

(JOAN., XV, 15). « Désormais, je ne dirai plus que vous êtes des « serviteurs, je vous appellerai mes amis[1]. »

Les Anges et les Saints dans le ciel, les justes de la terre, s'associent aux sentiments de Dieu ; il y a sans doute quelquefois parmi les méchants des voix discordantes, mais elles ne font qu'augmenter cette gloire des amis de Dieu, par l'occasion qu'ils y trouvent de pratiquer une humble patience et une plus grande charité.

Tel est l'honneur que l'union divine nous procure : il ne peut nous être ravi que par le péché.

17. D. *En quoi consiste la force d'une âme unie à Dieu par la charité ?*

R. La grâce nous rend participant d'une force toute divine, et cette force est si réelle et si efficace que le moindre degré de grâce, si nous y sommes fidèles, suffit pour triompher de toutes les ardeurs de la concupiscence[2]. La charité fortifie contre l'adversité et contre toutes les tentations de cette vie. L'épreuve ne saurait nuire à celui qui possède la charité, elle tourne toujours à son profit « : Tout contribue au bien de ceux qui aiment Dieu (*Rom.*, VIII, 28). » Il y a plus, comme l'expérience le prouve, les difficultés semblent disparaître et deviennent douces à celui qui aime[3].

« La grâce, dit le vénérable Louis de Grenade, au moyen des vertus dont elle est le principe et le mobile, communique à toutes les puissances de notre âme une

1. D. Th. Opusc. IV. *Ibid.* Item, facit charitas hominem magnæ dignitatis. Omnes enim creaturæ ipsi divinæ Majestati serviunt. Omnia enim ab ipso facta sunt, sicut artificialia subserviunt artifici ; sed charitas de servo facit liberum et amicum. Unde ait Dominus Apostolis. *Joan.*, XV, 15 : *Jam non dicam vos servos... Vos autem dixi amicos.*

2. D. Th. III p. q. LXII, a. 4, ad 3 : Minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiæ.

3. D. Th. Opusc. IV. — *Ibid.* Charitas... est præsidium contra adversa. Habenti enim charitatem nulla adversa nocent, sed in utilia convertuntur. *Rom.* VIII, 28. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Imo etiam adversa et difficilia suavia videntur amanti, sicut et apud nos mani feste videmus.

merveilleuse énergie ; ...elle fortifie notre libre arbitre, tempère les mouvements de l'appétit concupiscible, pour qu'il ne se laisse pas entraîner au mal, relève et soutient l'appétit irascible, pour qu'il ne languisse pas dans la poursuite du bien ; et, comme toutes les passions naturelles qui résident dans ces appétits inférieurs de l'âme sont autant de piéges et de dangers pour la vertu, les côtés faibles par où le péché pénètre dans l'âme, la grâce place à chacune de ces entrées une garde pour arrêter les ennemis et leur en défendre le passage : cette garde se compose des vertus infuses, dont chacune correspond à l'une de nos passions[1]. »

L'union divine porte donc avec elle la force des vertus. La grâce ne se contente pas de nous élever à un état divin, à l'éminente dignité d'enfants de Dieu, elle nous procure les moyens nécessaires pour en exercer les fonctions. Tout être doit produire des actions convenables à sa nature : Dieu nous élève par faveur à un état divin, sa grâce nous rend capables d'en faire les actes, au moyen des vertus infuses, et nos puissances naturelles, perfectionnées par ces vertus, peuvent avec le secours des grâces actuelles connaître, aimer et agir, comme il convient à des enfants de Dieu.

18. D. *En quoi consiste le mérite d'une âme unie* à Dieu par la charité ?

R. Ce mérite, fondé sur notre qualité d'enfants de Dieu, de membres vivants et de cohéritiers de Jésus-Christ, et aussi sur les promesses divines, consiste en ce que toutes nos actions sont comme autant de trésors que nous amassons pour le ciel, pourvu qu'elles soient bonnes, libres, et dirigées vers Dieu, au moins virtuellement par la charité (Théol. ascét., 148).

Tel est le miracle de miséricorde et d'amour opéré

1. *La Guide des pécheurs*, l. I, c. XIII.

dans l'âme par la grâce sanctifiante et par la charité[1]. C'est un principe incontestable, la béatitude éternelle n'est promise qu'à ceux qui ont la charité. Sans elle tout le reste est insuffisant. La différence des degrés de charité détermine seule la différence des degrés de béatitude. Plusieurs auront pratiqué une abstinence plus célèbre que celle des Apôtres, mais les Apôtres surpassent tous les bienheureux en béatitude, à cause de l'excellence de leur charité, « car, dit saint Paul, ils « ont reçu les prémices de l'Esprit (*Rom.*, VIII, 23). » Il est donc certain que la différence de la charité mesure le mérite et la différence de la béatitude[2].

19. D. *En quoi consiste la lumière que reçoit une âme unie à Dieu par la charité ?*

R. L'union à Dieu par la charité est la source des plus grandes lumières que l'âme puisse recevoir en ce monde. La vie surnaturelle sur la terre est un commencement de la vie glorieuse de l'éternité. Or, dans le ciel, la charité est le principe et la mesure de la lumière de gloire, qui est la plus grande de toutes les participations de la lumière de Dieu. Celui qui aura un degré plus parfait de la lumière de gloire, verra Dieu plus parfaite-

1. D. Th. I. II. q. CXIV, a. 2, c. : Nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitæ æternæ, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod *gratia* dicitur. — *Ibid.* a. 3, c : Si loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia Spiritus sancti, sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus sancti moventis nos in vitam æternam, secundum illud *Joan.*, IV, 14 : *Fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam.* Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiæ, per quam homo consors factus divinæ naturæ adoptatur in filium Dei, cui debetur hæreditas ex ipso jure adoptionis, secundum illud *Rom.*, VIII, 17 : *Si filii, et hæredes.*

2. D. Th. Opusc. IV. *Ibid.* Solum enim charitatem habentibus æterna beatitudo promittitur. Omnia enim absque charitate insufficientia sunt... Et sciendum quod solum secundum differentiam charitatis est differentia beatitudinis, et non secundum aliquam aliam virtutem. Multi enim magis abstinentes fuerunt quam Apostoli, sed ipsi in beatitudine omnes alios excellunt propter excellentiam charitatis. Ipsi enim fuerunt primitias spiritus habentes, sicut dicit Apostolus. *Rom.*, VIII. Unde differentia beatitudinis est ex differentia charitatis.

ment ; et celui qui aura plus de charité, aura plus de lumière de gloire, parce qu'une charité plus grande produit un désir plus grand, et que le désir nous rend d'une certaine manière capables de posséder l'objet désiré. C'est pourquoi celui qui aura plus de charité verra Dieu plus parfaitement[1]. Il en est ainsi sur la terre, l'union à Dieu par la charité est un principe de lumière. « Nous sommes tous enveloppés de ténèbres », disait le saint homme Job (XXXVII, 19). Souvent, en effet, nous ignorons ce que nous devons faire ou désirer ; mais la charité nous enseigne tout ce qui est nécessaire au salut : « Son « onction apprend tout (I JOAN., II, 27) », parce que là où est la charité, là est l'Esprit-Saint, qui sait tout, et qui « nous conduit dans la voie droite (Ps. CCLII). » — « Vous qui craignez le Seigneur, aimez-le, et vos cœurs « seront illuminés (*Eccl.*, II, 10) ; » vous aurez la science du salut[2].

Pour atteindre cette lumière parfaite, « il ne suffit pas, dit le vénérable Louis de Grenade, que nous possédions la foi habituelle et la prudence infuse, dont l'effet est de dissiper les ténèbres de notre entendement, afin que nous connaissions ce que nous devons croire et ce que nous devons pratiquer, il faut de plus recevoir les dons du Saint-Esprit. Parmi ces dons, quatre regardent l'entendement : le don de sagesse, qui nous communique la connaissance des vérités les plus élevées ;

1. D. Th. I q. p. XII, a. 6, c. : Intellectus plus participans de lumine gloriæ perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriæ qui plus habet de charitate ; quia ubi est major charitas, ibi est majus desiderium, et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de charitate, perfectius Deum videbit, et beatior erit.

2. D. Th. Opusc. IV. *Ibid.* Item (charitas) causat cordis illuminationem. Sicut enim dicit *Job.*, XXXVIII, 19. *Omnes involvimur tenebris.* Frequenter enim nescimus, quid agendum, vel desiderandum, sed charitas docet omnia necessaria ad salutem. *I Joan.*, II, 27 : *Unctio ejus docet vos de omnibus.* Et hoc ideo est, quia ubi charitas, ibi Spiritus sanctus, qui novit omnia, qui *deducit nos in viam rectam*, sicut dicitur in Ps. CXXXVIII. Ideo dicitur *Eccl.* II : II : *Qui timetis Deum, diligite illum, et illuminabuntur corda vestra*, scilicet ad sciendum necessaria ad salutem.

le don de science, qui a pour objet les choses d'un ordre inférieur ; le don d'intelligence, qui nous fait pénétrer dans le sens des divins mystères et nous en révèle la beauté et l'harmonie ; enfin, le don de conseil, qui nous aide à triompher des perplexités continuelles de cette vie. Toutes ces lumières sont autant de rayons qui procèdent de la grâce comme d'un divin foyer, et c'est pour cette raison que les saintes Écritures l'appellent une *onction sainte*, « laquelle nous enseigne toutes choses « (I JOAN., II, 20)... » S'il est vrai que la grâce fait de notre âme la demeure de Dieu, et que Dieu, selon la parole de saint Jean, « est la vraie lumière qui illu« mine tout homme venant en ce monde (JOAN., I, 9) », il est évident que plus une âme sera pure et sainte, plus les rayons de la divine clarté y resplendiront avec éclat, de même que les rayons du soleil se reflètent d'autant mieux dans un miroir que la surface en est plus nette et plus unie. C'est pourquoi saint Augustin appelle Dieu, « la sagesse de l'âme purifiée », car il lui enseigne tout ce qui est nécessaire au salut[1]. »

20. D. *En quoi consiste la joie d'une âme unie à Dieu par la charité ?*

R. Il est naturel à tous les êtres de trouver leur satisfaction et leur joie dans la possession de leur fin dernière, parce qu'ils y trouvent leur perfection. Or, Dieu est notre souverain Bien, et nous trouvons déjà sur la terre un heureux commencement de satisfaction dans notre union à Dieu par la grâce et la charité. En effet, nous possédons un avant-goût de la joie du ciel quand nous avons trouvé Dieu par la connaissance et par l'amour, et que nous pouvons dire qu'il habite en nous. Une âme qui possède Dieu ne peut désirer autre chose : Dieu seul lui suffit. Les afflictions et les épreuves de cette vie ne lui feront pas perdre ce bonheur, car

1. *La Guide des pécheurs*, l. I, c. XIV

elle possède un bien que personne ne peut lui ravir, aussi longtemps qu'elle restera unie à Dieu par la charité[1]. Point de vraie joie en dehors de la charité, car celui qui désire une chose ne vit heureux, ne se réjouit, ne se repose, qu'autant qu'il possède ce qu'il désire. Or, la condition des biens temporels est triste ; quand on ne les a pas, on les désire ; quand on les a, on les méprise, on s'en dégoûte. Il n'en est pas de même des biens spirituels : quand on aime Dieu, on possède Dieu : « Celui qui demeure dans la charité, « demeure en Dieu, et Dieu en lui (I JOAN., IV, 16.) » Et Dieu est alors le repos de ceux qui l'aiment et le désirent[2].

La joie de l'âme ici-bas a deux sources fécondes : l'amour de bienveillance qui fait que nous sommes heureux de reconnaître en Dieu des perfections infinies, et la possession anticipée de Dieu par la charité[3]. La première de ces joies est facile à ceux qui aiment Dieu. La seconde est un des fruits inséparables d'une bonne conscience.

« O vous, dit saint Augustin, qui cherchez le parfait repos assuré au chrétien dans la vie future, tenez pour certain que vous le trouverez par anticipation au milieu des soucis et des tribulations de la vie présente, si vous aimez et pratiquez les commandements de Celui qui en

1. D. Th. II. II. q. XXVIII, a. 1, c. : Charitas est amor Dei, cujus bonum immutabile est, quia ipse est sua bonitas, et ex hoc ipso quod amatur, est in amante per nobilissimum sui effectum, secundum illud, *I. Joan.*, IV, 16 : *Qui manet in charitate in Deo manet, et Deus in eo.* Et ideo spirituale gaudium quod de Deo habetur, ex charitate causatur.

2. D. Th. Opusc. IV. *Ibid.* Item (charitas) perficit in homine perfectam lætitiam. Nullus enim vere gaudium habet, nisi existens in charitate. Quicumque enim aliquid desiderat, non gaudet, nec lætatur, nec quietatur, donec illud adipiscatur. Et accidit in rebus temporalibus, quod non habitum appetatur, et habitum despicitur, et tædium generat. Sed non sic est in spiritualibus, imo qui Deum diligit, habet ipsum ; et ideo animus diligentis et desiderantis quietatur in eo : *Qui enim manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*, ut dicitur *I. Joan.*, IV.

3. Th. II, II, q. XXVIII, a. 1, ad 3 : De Deo potest esse spirituale gaudium dupliciter : uno modo secundum quod gaudemus de bono divino in se considerato ; alio modo secundum quod gaudemus de bono divino, prout a nobis participatur.

a fait la promesse. Vous saurez bientôt par expérience combien les fruits de la justice sont plus doux et plus suaves que ceux de l'iniquité, et vous reconnaîtrez alors que le témoignage d'une bonne conscience, au sein même des afflictions, vaut incomparablement mieux que tous les plaisirs et toutes les prospérités du monde avec une conscience criminelle *(De catech. rud.* I, 16). » « De ces paroles, ajoute le vénérable Louis de Grenade, nous pouvons conclure que la douceur d'une bonne conscience ressemble à celle du miel. En effet, de même que le miel, non seulement est doux par lui même, mais rend encore douces les choses insipides et amères auxquelles il est mêlé ; de même la bonne conscience est une source de joie si abondante qu'elle la répand sur les peines de cette vie, et en fait autant de véritables plaisirs... Quand le juste est assailli par les épreuves, il cherche en vain autour de lui un appui et une consolation ; il lui suffit alors de ramener ses regards à l'intérieur et de contempler la sérénité de son âme et la paix de sa conscience, pour se sentir aussitôt consolé. Il comprend que l'essentiel pour lui est de posséder et de conserver ce bien inestimable. Sans doute, il ne peut avoir à cet égard une certitude absolue. Toutefois, comme le soleil à son lever, avant même de paraître à l'horizon, inonde déjà l'univers de sa douce et rayonnante clarté, ainsi la bonne conscience, quoiqu'elle ne se manifeste pas encore dans tout son éclat, répand néanmoins dans l'âme une céleste splendeur qui l'inonde de lumières et de délices[1]. »

On peut donc l'affirmer : l'âme unie à Dieu par la charité connaît et goûte combien il est doux d'aimer Dieu, car sa conversation n'a point d'amertume et elle dissipe toute tristesse[2].

1. *Le Guide des pécheurs*, l. I, c. XVI.

2. D. Th., II. II. q. XXVIII, a. 2 : Sed contra est quod gaudium charitatis est gaudium de divina Sapientia. Sed hujusmodi gaudium non habet permixtionem tristitiæ, secundum illud Sap. XIII. : *Non habet amaritudine conversatio illius.*

21. D. *En quoi consiste la sainte liberté d'une âme unie à Dieu par la charité ?*

R. La sainte liberté des enfants de Dieu consiste dans l'affranchissement de la servitude des passions, des vices, du monde, du démon, en un mot, du péché : cette liberté, fruit de la Rédemption, soumet nos puissances inférieures à l'esprit, et notre esprit à Dieu. « Où est l'Esprit de Dieu, là se trouve la liberté (*II Cor.* III, 17). » La grâce du Saint-Esprit qui habite en nos âmes et qui nous a été méritée par Jésus-Christ, nous délivre donc du triste esclavage dans lequel nous étions comme ensevelis par le péché, et nous fait jouir d'une véritable liberté. Il reste sans doute en nous des passions à combattre, mais la grâce actuelle qui trouve en nous la grâce sanctifiante et la charité avec le cortège de toutes les vertus infuses, nous aide puissamment à les vaincre, si nous sommes fidèles. Cette sainte liberté n'est point une loi de crainte, mais une loi d'amour, une servitude d'amour. On peut dire qu'il y a deux servitudes : la servitude de crainte et la servitude d'amour. La première est pénible sans être méritoire ; car celui qui ne s'abstient du péché que par crainte du châtiment, n'a aucun mérite à s'abstenir et ne cesse point d'être esclave. La servitude d'amour, au contraire, est une vraie liberté. Agir par amour de Dieu, non par crainte de la justice, ce n'est pas agir en esclave, c'est agir en homme libre, car c'est agir volontairement[1].

« Voyez, dit un célèbre prédicateur du XVIIe siècle, comme la grâce en nous soumettant à Dieu nous rend parfaitement libres, et, nous abaissant au-dessous de

1. D. Th. Opusc. IV. *Ibid.* Sciendum est quod duplex est servitus. Prima est timoris et hæc est pœnosa, et non meritoria. Si enim aliquis a peccato abstinet solum timore pœnæ non meretur ex hoc, sed adhuc est servus. Secunda est amoris. Si quis enim operatur non timore justitiæ sed amore divino, non sicut servus operatur sed sicut liber, quia voluntarie.

lui, elle nous élève au-dessus de toutes choses. Qui pourrait exprimer les plaisirs innocents qui naissent de cette parfaite liberté ? Comme l'homme est essentiellement libre, et que la liberté est un des plus beaux apanages de sa nature, il n'y a rien qu'il prise et qui lui plaise davantage. Quelle douceur pour cette âme qui avait si longtemps gémi sous le pesant fadreau des passions, du monde, des vices, du péché, du diable, des créatures, de les voir à ses pieds ! Quelle satisfaction de voir toutes ses chaînes rompues ! de se voir maîtresse d'elle-même, de commander à son corps et à ses appétits, de se voir dégagé de tous ses attachements aux créatures ! Quel contentement pour cette âme de ne plus être maîtrisée par ses passions, de marcher avec une certaine amplitude de cœur, faisant tout ce qui lui plaît et ne voulant faire que ce qu'il plaît à Dieu, enfin d'être élevée au-dessus de toutes choses ! Certes, on peut dire qu'en cet état, toute transportée de joie et ne pouvant la contenir en elle-même, elle ne fait autre chose que de rendre grâces à son Libérateur, en chantant avec David : *Dirupisti vincula mea, tibi sacrificabo hostiam laudis, et nomen Domino invocabo.* « Vous avez « rompu mes liens, je vous offrirai un sacrifice de louanges. » Ou avec saint Antonin : *Servire Deo. regnare est.* » « Servir Dieu, c'est régner[1]. »

22. D. *En quoi consiste la paix d'une âme unie à Dieu par la charité ?*

R. La paix, que saint Augustin appelle la tranquillité de l'ordre, nous met d'accord avec Dieu, avec le prochain, et avec nous-mêmes : avec Dieu, car la charité est une amitié réciproque ; avec le prochain que nous aimons comme nous-mêmes pour Dieu ; avec nous-mêmes dans le triomphe de la grâce sur la nature

1. Le P. Lazare Dassier, religieux dominicain du couvent de la rue Saint-Honoré. *L'Evangile de la grâce*, Avent. Ve *Sermon.*

révoltée. Cette paix vient certainement de notre union à Dieu, où nous trouvons notre repos d'une manière plus parfaite que toutes les autres créatures ne le trouvent dans leur centre. Ce repos vient de l'accomplissement d'une bonne partie de nos désirs, du bon ordre que la grâce met en notre intérieur, en soumettant la raison à Dieu, et nos appétits inférieurs à la raison, de la conformité parfaite de notre volonté à celle de Dieu, d'un grand abandon à la divine Providence, et enfin du témoignage de notre conscience et de l'assurance morale de notre union à Dieu par la grâce et la charité[1]. Cette paix est si parfaite que l'Écriture l'appelle « une multitude de paix (Ps. XXXVI, 11) » « un fleuve de paix (ISAIE LXVI, 12) », une paix inénarrable « qui surpasse tout sentiment (PHIL., IV, 7). » Lorsque nous désirons les biens temporels et que nos désirs se réalisent, nous ne sommes pas rassasiés pour cela, notre cœur soupire après des biens nouveaux : « Le cœur de l'impie est comme une mer agitée, rien ne peut l'apaiser (ISAIE, LVII, 20). » Il n'en est pas ainsi de celui qui aime Dieu. Le Psalmiste l'a dit : « Paix abondante à ceux qui aiment « votre loi, ô Seigneur ! » (Ps. CXVIII, 165.) Dieu, plus grand que notre cœur, suffit pour combler nos désirs[2].

1. D. Th. II. II. q. XXIX, a. 1, ad 1 : *Pax est tranquillitas ordinis ;* quæquidem tranquillitas consistit in hoc quod omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt. — *Ibid.* a. 3, c. : Duplex unio est de ratione pacis... Quarum una est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum ; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius ; et utramque unionem efficit charitas. Primam quidem unionem, secundum quod Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum ; et sic omnes appetitus nostri feruntur in unum. Aliam vero, prout diligimus proximum sicut nos-ipsos ; ex quo contingit quod homo vult implere voluntatem proximi, sicut et sui ipsius. — *Ibid.* a. 1 : Sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens.

2. D. Th. Opusc. IV. *Ibid.* Item, (charitas) efficit pacem perfectam. Accidit enim in rebus temporalibus, quod frequenter desiderantur, sed ipsis habitis adhuc animus desiderantis non quiescit, imo uno habito, aliud appetit. *Isai.* 57, 20. *Impii autem quasi mare fervens, quod quiescere non potest...* Sed hoc non accidit in charitate circa Deum. *Ps.* CXVIII, CLXV : *Pax multa diligentibus legem tuam...* Et hoc ideo est, quia solus Deus sufficit ad implendum desiderium nostrum.

« La bienheureuse paix dont nous parlons, dit le vénérable Louis de Grenade, est l'un des douze fruits du Saint-Esprit énumérés par le grand Apôtre : elle procède de tous les autres excellents privilèges attachés à la vertu, ou plutôt, pour remonter à sa source première elle découle de la vertu elle-même, et elle en est la compagne inséparable. Il est aussi naturel à la vertu de jouir de cette paix intérieure que d'avoir droit au respect et aux hommages extérieurs ; c'est sa récompense et sa prérogative, et rien ne saurait l'en dépouiller : elle lui est inhérente et essentielle. La guerre intérieure qui s'allume dans notre cœur n'a pas d'autre cause que l'orgueil inquiet et la révolte incessante des passions ; mais quand celles-ci sont domptées et soumises à la raison, la paix règne dans notre âme, et avec elle la béatitude anticipée des élus... En second lieu, la paix vient de la liberté que nous donne la vertu... Les consolations spirituelles sont la troisième source d'où provient cette paix inaltérable. En effet, les appétits de la partie inférieure de notre être, subjugués par la vertu, se tiennent dans le silence et le repos, heureux et satisfaits qu'ils sont de la part qui leur revient des joies pures et célestes que Dieu verse dans la partie supérieure de l'âme. L'homme tout entier repose en paix et participe aux fécondes communications du souverain Bien... Enfin, cette paix naît de la confiance que les bons ont en Dieu ; car c'est surtout cette confiance qui maintient l'âme calme et sereine au milieu des tribulations. Les justes ont Dieu pour bouclier, pour défenseur, pour père : sous cette puissante protection, ils vivent dans le calme et la paix[1]. »

« Une paix profonde, dit un jour Dieu à sainte Catherine de Sienne, est le partage de ceux qui aiment mon Nom ; aucune cause ne les ébranle, parce qu'ils aiment uniquement ma loi, c'est-à-dire ma volonté ; et

1. *La Guide des pécheurs*, l. I, c. XIX.

ma loi est ce qui gouverne toutes choses. Ils me sont si intimement unis par elle, que rien au monde ne peut les attrister, excepté le péché, parce qu'il me fait injure. Ils voient avec le regard pur et tranquille de l'âme que moi, le Maître souverain de l'univers, je gouverne tout avec une sagesse, un ordre et une charité infinis. Ils savent, par conséquent, que ce qui leur arrive est bon. Je choisis le meilleur pour eux, et je pourvois plus utilement à leurs besoins qu'ils ne pourraient eux-mêmes le savoir, le vouloir et le pouvoir faire... Dans tout ce qui leur arrive à l'intérieur et à l'extérieur, ils goûtent la douceur de mon ineffable charité[1]. »

23. D. *Quels sont les effets de l'union divine dans les âmes parfaites ?*

R. Plus les liens qui unissent l'âme à Dieu sont étroits et plus les effets produits par cette union sont sublimes. Ces effets sont de même nature ; cependant, la communication de la grâce divine étant plus grande et les dons de Dieu plus considérables dans les âmes parfaites, il s'en suit que les effets ont aussi un caractère tout particulier et vraiment extraordinaire de perfection. Voici comment saint Jean de la Croix résume les admirables effets de l'union divine dans les fiançailles spirituelles ; il sera facile d'y reconnaître tous les effets que nous avons attribués d'après saint Thomas à l'union de l'âme à Dieu par la charité, mais avec le caractère incomparablement plus sublime qui les distingue et leur donne une place spéciale parmi les phénomènes mystiques. On voudra bien aussi ne pas oublier que ces effets sont plus ou moins intenses selon le degré d'union divine *fruitive* où l'âme est appelée. — « L'âme, dit Saint Jean de la Croix, voit et possède dans cette divine union une abondance de richesses inestimables ; elle y trouve le repos et le

1. *Traité de la perfection*, nos 43-55.

plaisir qu'elle désirait ; elle y reçoit sur la Divinité des lumières merveilleuses qui lui révèlent d'admirables secrets, et c'est là un des mets qu'elle savoure le plus délicieusement. Elle sent en elle une puissance et une force terribles en présence desquelles disparaissent toute autre force et toute autre puissance; elle goûte en lui une ineffable douceur et des délices spirituelles incomparables ; elle y trouve la lumière divine et une parfaite quiétude ; elle jouit d'une manière très relevée de la sagesse de Dieu, qui resplendit dans l'harmonie des créatures et dans les œuvres divines ; elle se sent remplie de biens, délivrée et à l'abri de tout mal. Mais, par-dessus tout, elle comprend qu'elle jouit d'un amour inappréciable, qui fait toute sa nourriture, et dans lequel elle est confirmée[1]. »

On compte aussi parmi les effets de l'union divine certains phénomènes de la vie mystique, la liquéfaction, les saintes langueurs, le don des larmes, la blessure et l'ivresse d'amour, l'extase, le ravissement, etc. Ces effets se produisent à des degrés différents, selon que les âmes y sont préparées et que Dieu juge à propos de les élever plus ou moins dans la contemplation. Nous parlerons de ces effets quand nous traiterons les questions relatives aux grâces extraordinaires de la vie mystique. Qu'il nous suffise d'indiquer ici ces phénomènes mystiques parmi les effets de l'union divine ; car ce ne sont point des communications spirituelles proprement dites, mais seulement leurs effets[2].

1. *Explic. du Cantique.* Str. XIV.

2. Lopez Esquerra. *Lucerna myst.* Tr. 5, c. II. N° 14. Extases, raptus, deliquia, etc. non sunt communicationes supernaturales, sed effectus hujus luminis et amoris supernaturalis... Cum autem animæ habeant diversas dispositiones, et quædam sint minus dispositæ quam aliæ, ut ab amore et lumine infuso moveantur ideo juxta majorem vel minorem earum dispositionem, hoc aut illos effectus causant. — n° 15... In his namque quæ nondum purgatæ sunt, lumen et amor infusus efficiunt materialia deliquia, nervorum contractiones, et sensuum alienationes et contusiones ; in magis purgatis causant extases, impetus, lacrymas, etc ; et his quæ perfecte purgatæ sunt causant extases, impetus, lacrymas, etc. ; in his quæ perfecte purgatæ sunt gpariunt raptus, elevationes, et alia.

24. D. *En quoi consiste l'honneur qui est fait aux âmes parfaites dans l'union divine ?*

R. L'union divine dans les âmes parfaites produit une intimité très grande et une sainte familiarité : ce sont des entretiens délicieux, des communications ineffables, des grâces exceptionnelles. Enfin, l'âme arrive au plus haut degré de l'honneur qui puisse être accordé ici-bas à une créature, à l'union parfaite et consommée, que les auteurs appellent aussi union de transformation ou mariage spirituel. Nous consacrerons un chapitre entier à cette grâce vraiment extraordinaire (292-307). Toutes les âmes sanctifiées par la grâce divine sont en quelque sorte des épouses de Jésus-Christ, puisqu'elles lui sont unies par les liens de la charité, mais ce n'est pas encore cette union mystérieuse dont Dieu favorise les âmes parfaites.

25. D. *En quoi consiste la force et le mérite d'une âme parfaite dans l'union divine ?*

R. L'âme parfaite possède les vertus d'*un cœur purifié*[1], c'est-à-dire qu'elle pratique les vertus d'une manière plus noble et souvent héroïque, ce qui indique une union de transformation, et par suite, une grâce de force très intense (Théol. ascét., 167 et 304, 305) et un mérite tout exceptionnel.

26. D. *En quoi consiste la lumière que l'âme parfaite reçoit dans l'union divine ?*

R. Cette lumière extraordinaire consiste dans une communication plus grande des dons du Saint-Esprit. Nous montrons plus loin comment les trois dons de sagesse, de science et d'intelligence deviennent plus

1. D. Th. I. II, q. LXI, a. 5, c. : Quædam vero sunt virtutes jam assequentium divinam similitudinem, quæ vocantur virtutes *jam purgati animi*.

particulièrement les principes formels, immédiats et prochains, de la contemplation infuse (176-195) : au point de vue pratique, il faut ajouter ici le don de conseil. « Cette lumière, dit le P. Surin, rend ces âmes sages de cette véritable sagesse qui apprend à goûter Dieu et tout ce qui a rapport à Dieu, leur découvrant dans l'ordre de la grâce et dans celui de la nature bien des vérités sublimes qui sont cachées aux autres hommes. Elle leur donne, pour leur propre conduite, l'intelligence et le discernement qui ne leur manquent jamais au besoin, et qui les rassurent sur ce qu'elles doivent faire dans les circonstances difficiles où la prudence serait fort embarrassée. Ce sont quelquefois des personnes simples et grossières ; cependant leur conduite est irrépréhensible ; il est bien rare qu'elles se trompent, et qu'on leur voie prendre le faux pour le vrai. D'où vient cela ? Si ce n'est de l'Esprit de Dieu qui les éclaire et les gouverne. Enfin, cette divine lumière les met en état de conseiller les autres, et rien n'est plus sage que les avis qu'elles donnent à ceux qui les consultent. Tous ces avantages sont les effets de ces quatre dons du Saint-Esprit qu'on appelle Sagesse, Intelligence, Science et Conseil[1]. »

27. D. *En quoi consiste la joie que l'âme parfaite éprouve dans l'union divine ?*

R. La joie intime de l'âme augmente à mesure qu'on avance dans l'union divine. Pour bien s'en rendre compte, il faut suivre tous les degrés de l'échelle mystique, et expliquer par le témoignage des Docteurs et des Saints les divers effets de l'union fruitive, comme nous le ferons successivement pour le recueillement passif et l'oraison de quiétude (228-253), l'union simple (253-268), l'union extatique (269-291) et l'union transformante et consommée (292-307). Plus l'âme s'éloigne

1. *Catéchisme spir.* p. 1, c. VII. *De la vie unitive.*

des créatures, plus elle se rapproche de Dieu par la connaissance et par l'amour, plus sa joie est pure et parfaite[1].

28. D. *En quoi consiste la liberté sainte de l'union divine dans les âmes parfaites ?*

R. Tauler, en deux passages remarquables, explique cette liberté sainte et extraordinaire des âmes parfaites.

« La liberté intérieure, dit-il, consiste en ce que l'âme, rejetant toutes les idées profanes et mondaines, s'élève à Dieu promptement, librement, avec dégagement et sans images, dans tous ses exercices spirituels, comme dans les actions de grâces, dans les louanges de Dieu, dans les témoignages de respect, dans les prières ferventes et dans les mouvements d'une charité embrasée... Celui qui s'approche ainsi de Dieu par des élancements spirituels, avec une liberté et un dégagement intérieur des choses extérieures, et qui ne prend que Dieu seul pour fin, ne peut manquer de ressentir les effets de la bonté divine et d'éprouver en soi-même une union intime avec Dieu, véritable perfection de la vie intérieure. En effet, cette union fait naître de nouveaux désirs, échauffe l'homme au dedans, et lui donne de nouvelles forces pour aimer et pour agir, et l'esprit, en agissant, acquiert une plus forte union avec Dieu : de sorte que l'esprit, et l'action de l'esprit, et l'union avec Dieu, et le progrès de son amour, se perfectionnent et se renouvellent plus promptement[2]. »

Ailleurs le Docteur illuminé ajoute : « Dieu, par sa liberté infinie qui est son essence même, dégage l'âme de toute propriété; car elle ne peut être en repos jusqu'à ce qu'elle perce et qu'elle s'envole au-dessus de ce

1. Dion. cart. *De vita et fine solitariæ vitæ*. a. 17. Eo gaudia ista mentalia dulciora redduntur, quo fuerit anima magis disposita ad divina, et æternorum amplius capax effecta.

2. Tauler, *Institutions* c. xxvii.

qui est hors de Dieu, et qu'elle acquière une liberté toute divine dont rien ne pourra interrompre l'exercice, et cela peut se faire en tant qu'elle devient elle-même comme éternelle, en se fixant dans cette éternité immobile qui est Dieu même. Il faut remarquer que j'appelle libre ce qui n'est pas lié ni attaché à aucune chose, et avec quoi rien de ce qui est hors de Dieu n'a liaison ; l'âme, donc, en ce sens, est parfaitement libre, lorsqu'elle se met au-dessus de tout ce qui n'est point Dieu, et qu'elle n'a d'affection ni pour elle ni pour aucune créature, mais qu'elle les renvoie toutes à Dieu qui seul mérite tout notre amour[1]. »

29. D. *En quoi consiste la paix que l'âme parfaite goûte dans l'union divine ?*

R. L'âme arrivée au plus haut degré de l'union goûte une paix surabondante, un calme constant et inaltérable[2], car sa charité est très parfaite et souvent héroïque. Dans les Dialogues de sainte Catherine de Sienne nous trouvons l'explication de quatre sortes de larmes ; les dernières sont des larmes unitives (263), fruit de la paix dont nous parlons : « Au quatrième état, y est-il dit, l'âme a fait tant de progrès, qu'elle souffre non seulement avec patience, mais qu'elle désire encore souffrir ; elle méprise toute jouissance, de quelque côté qu'elle vienne, pourvu qu'elle puisse ressembler à Jésus crucifié. Elle reçoit un fruit de paix spirituelle, une union par sentiment avec ma nature divine, dont elle goûte le lait comme l'enfant qui repose paisiblement sur le sein de sa mère ; ses lèvres y puisent la nourriture : de même, l'âme arrivée à ce dernier état repose sur le sein de ma divine charité ; elle tient les lèvres du saint désir sur la chair de Jésus crucifié ;

1. *Ibid.* c. XXXIX.
2. Dion. cart. *De donis.* add. 5. Pax non est nisi gaudium imperturbatum.

c'est-à-dire qu'elle suit ses traces et sa doctrine ; car elle a bien compris dans le troisième état qu'on ne pouvait avancer que par moi, le Père, parce qu'en moi ne peut se trouver la peine ; elle se trouve dans mon Fils bien-aimé, le doux et tendre Verbe. Oui, vous ne pouvez avancer sans peine : c'est en souffrant beaucoup que vous arriverez à des vertus solides. L'âme se place donc sur le sein de Jésus crucifié ; elle tire à elle le lait des vertus, qui lui donnent la vie de la grâce, elle y goûte ma nature divine, qui rend douces les vertus, car les vertus en elles-mêmes n'étaient pas douces, mais elles le sont devenues, parce qu'elles ont été faites et unies en moi, l'Amour suprême... Regarde, ma fille, combien est doux et glorieux cet état, où l'âme s'attache tellement au sein de la charité, que jamais ses lèvres ne se séparent de cette source inépuisable[1]. »

1. *Dialogues*. XCVI.

CHAPITRE III

Les moyens d'augmenter l'union de l'âme à Dieu

30. *Principaux moyens d'augmenter l'union divine ;* 31. *abnégation complète ;* 32. *abandon total à la volonté divine ;* 33. *dévotion fervente ;* 34. *recueillement parfait ;* 35. *entretenu et nourri par l'oraison mentale et par les prières jaculatoires ;* 36. *communions ferventes ;* 37-38. *et plus fréquentes.*

30. D. *Quels sont les principaux moyens d'augmenter l'union de l'âme à Dieu ?*

R. On peut dire que tous les exercices de la vie intérieure qui nous servent à acquérir et à conserver l'union divine, sont en même temps des moyens très efficaces pour l'augmenter. Parmi ces exercices, il en est plusieurs plus particulièrement destinés aux âmes parfaites, soit par leur nature, soit par le degré de perfection, que ces âmes doivent y apporter. Nous les réduirons à cinq chefs principaux : une abnégation plus complète, un abandon plus total à la volonté divine, une dévotion plus grande et plus surnaturelle, un recueillement plus parfait, des communions plus ferventes et plus fréquentes.

31. D. *Comment une complète abnégation est-elle un moyen de nous unir plus intimement à Dieu ?*

R. L'abnégation, c'est-à-dire le renoncement à toutes choses et à soi-même pour l'amour de Dieu, est le

principe fondamental de la vie intérieure ; d'où il résulte que plus cette abnégation est complète, plus la vie intérieure augmente et plus l'union divine est intime. En effet, la première disposition qu'exige l'augmentation de la charité, est de séparer notre cœur de toutes les choses terrestres. Le cœur ne peut se porter à la fois sur des objets divers, car il est impossible d'aimer Dieu et le monde, c'est pourquoi plus nous nous détacherons des choses de la terre, plus nous nous affermirons dans l'amour de Dieu[1].

« Que l'âme intérieure, dit le vénérable Louis de Blois, apprenne à se dépouiller de toutes choses et de soi-même pour l'amour de Dieu ; qu'elle conserve son cœur libre de toute affection trop vive, et ne s'attache point aux créatures visibles, passagères et périssables ; qu'elle ne recherche pas avec inquiétude l'amitié, l'intimité, ni la présence d'aucun mortel, même du plus saint ; qu'elle n'oublie pas que ce qu'il y a de meilleur en soi peut devenir un obstacle à son avancement spirituel, si elle en poursuit la possession avec une ardeur immodérée : une lame d'or placée devant nos yeux n'offusque pas moins la vue qu'un morceau de fer. Qu'elle extirpe de son cœur jusqu'au plus petit germe d'amour de soi ; qu'en toute occasion elle fasse le sacrifice de sa volonté, et la soumette tellement à la volonté divine qu'elle lui soit en tout parfaitement conforme ; que jamais elle ne dise de bouche, ni de cœur, par un motif d'égoïsme : je veux ceci, ou je ne veux pas cela ; je préfère ceci à cela ;... que toujours et partout elle ait en vue Dieu, son honneur et son bon plaisir, unissant l'abnégation et la résignation dans ses prières et dans ces pieux désirs, ne demandant et ne souhaitant qu'une seule chose : l'accomplissement de la volonté

1. D. Th. Opusc. IV. *Ibid.* c. III. Sunt autem et duo, quæ habitum charitatis augent. Primum est cordis separatio a terrenis. Cor enim perfecte in diversa ferri non potest. Unde nullus valet Deum et mundum diligere. Et ideo quanto pagis ab amore terrenorum noster animus elongatur, tanto magis firmatur in dilectione divina.

de Dieu... Qu'elle soit également détachée des douceurs spirituelles et des plaisirs sensibles. Qu'elle se garde bien d'abuser des grâces divines, en se recherchant elle-même dans la délectation qu'elle en reçoit, car ce serait une grave offense envers le céleste Époux, mais qu'elle reçoive humblement ses dons et conserve son cœur aussi libre que si elle en était privée. Notre nature corrompue rapporte tout à soi, et voudrait se rechercher jusque dans les bienfaits de Dieu : que l'âme intérieure s'abstienne donc de désirer impatiemment les suavités spirituelles, et d'y mettre sa confiance ; qu'elle soit également disposée à en être privée ou à les recevoir, car c'est en Dieu et non dans ses dons qu'il faut placer notre repos. Pénétrée du sentiment de son indignité, cette âme se gardera bien de se rien attribuer des faveurs divines, elle rapportera tout à Dieu et à sa gloire, avec action de grâces. Elle ne désirera, ni les grâces extraordinaires, ni les révélations, et, si quelquefois elle en est favorisée, elle ne se croira pas plus sainte pour cela. Enfin elle ne parlera jamais indiscrètement des grâces qu'elle a reçues, et attendra pour le faire d'être avertie du bien qui peut en résulter[1]. » On comprend qu'une âme qui pratique ainsi l'abnégation et le dépouillement d'elle-même, soit très intimement unie à Dieu.

Pour donner plus de lumière à ce sujet, un pieux franciscain du XVIIe siècle va nous exposer les actes et les fruits de l'abnégation la plus parfaite. « Le but et la nature de cette vie, dit-il, n'est autre qu'un desnuement, un destachement, une abstraction, et une

1. *Institutio spiritualis*, c. II. — Le vén. Louis de Blois, comme nous l'avons déjà dit, avait en haute estime la doctrine de Tauler. C'est pourquoi on retrouve les pensées du Docteur illuminé résumées dans le passage que nous venons de citer. L'*appendice* à l'opuscule intitulé *Institutio spiritualis* est extrait presque mot pour mot des écrits de Tauler, comme on le lit au commencement : Insignis sublimiterque illuminatus theologus D. Joannes Thaulerus, diversis locis loquens de eo homine, qui internam vitam sectatur, ita fere ait : suit le texte que le vénérable Louis de Blois emprunte, à Tauler.

negation que nous faisons de toutes les choses de ça bas, du soin empressé de nos corps, de nos biens, et de nostre honneur ; de la recherche de tout nostre amour sensible, doux et puerile ez choses de Dieu ; de toute la propre et naturelle conduite de nostre entendement et de nostre volonté ; de tout propre interest, de tout ce, en tant que cet estat present le peut permettre, que nous pouvons connoistre, former et penser de Dieu par les sens, par l'imagination, et par la raison humaine, et discursive ; de tout nous-mesmes, bref, de tout ce qui n'est pas Dieu. — Afin que par ce moyen nous nous eslevions tres-hautement, et nous nous estendions tres-largement, avec les opérations de nos puissances supérieures, par une inclination tres-amoureuse vers cet Estre souverain et incomprehensible. Afin que nous venions à posseder et conserver un recueillement inaltérable au plus intime de nous-mesmes, nostre esprit adherant inseparablement à Dieu, autant dans l'abandon que dans la jouissance et nostre volonté l'embrassant tousjours tres-estroitement avec un amour tres-pur. Afin que nous parvenions à une simplification admirable de nostre esprit, et par consequent à une unité tres-intime avec Dieu. Et afin que de ces deux esprits infiniment esloignez et differens, l'homme et Dieu, il se forme un mesme vouloir, un mesme amour, un mesme esprit, et en suite un lien tres-sacré et intime d'un mariage indissoluble. — Et asseurons-nous que plus nous croistrons, avec la grace de Dieu, en cette fidele abstraction de tout ce qui est creé, et que nostre ame se vuidera davantage de toute elle-mesme et de tout ce qui est moins que Dieu, plus aussi Dieu par son amour singulier, par sa dignation infinie,et par sa condescendence sur-adorable, s'abaissera à nous, plus il nous comblera de ses communications tres-gracieuses, et de ses visites sur-aymables, plus il nous eslevera à l'estre surnaturel, infus, divin et celeste, plus il nous fera

savourer et experimenter sa presence amoureuse, son union intime, et son amour tres-pur : bref, plus il se donnera tout soy-mesmes en nous en joüyssance admirable[1]. »

32. D. *Comment un abandon total à la volonté divine est-il un moyen de nous unir très intimement à Dieu ?*

R. L'abnégation dont nous avons parlé dans la réponse précédente comprend le dépouillement de toutes choses et de soi-même. Or, cette abnégation s'exerce surtout dans l'acceptation généreuse des épreuves de cette vie. On peut donc dire que la patience dans l'adversité, ou ce qui revient au même l'abandon total à la volonté divine, est un des moyens les plus efficaces d'augmenter en nous la charité. En effet, il est manifeste que si nous acceptons de nombreuses et lourdes croix pour l'amour de Dieu, notre amour lui-même s'affermit et prend de l'accroissement. Les Saints qui soutiennent pour Dieu de rudes combats s'affermissent de plus en plus dans son amour, semblables à l'ouvrier qui préfère parmi ses ouvrages celui auquel il a travaillé davantage. Ainsi les âmes généreuses et abandonnées au bon plaisir de Dieu s'élèvent dans l'amour à mesure que monte le flot des tribulations. Au temps du déluge : « les eaux se multiplièrent et élevèrent l'arche (*Gen.*, VII, 17). » Ainsi les épreuves et les croix, en se multipliant, élèvent l'âme fidèle qui se laisse conduire par la volonté divine[2].

1. *Les saintes élévations de l'âme à Dieu*, par le P. Simon, de Bourg-en-Bresse, capucin, c. I : Livre qui explique cette vie.

2. D. Th. Opusc. IV. *Ibid.* c. III. Secundum est firma patientia in adversis. Manifestum est quod quando gravia pro eo quem diligimus sustinemus, amor ipse non destruitur, imo crescit... Et ideo sancti viri qui adversitates pro Deo sustinent, magis in ejus dilectione firmantur : sicut artifex illud artificium magis diligit, in quo plus laboravit. Et inde est quod fideles quanto plures afflictiones pro Deo sustinent, tanto magis elevantur in amore ipsius. *Genes.* 7. *Multiplicatæ sunt aquæ*, id est, tribulationes, *et elevaverunt arcam in sublime*, id est, Ecclesiam vel animam viri justi.

Ce sujet mérite toute notre attention. Bien que nous en ayons déjà parlé, il nous paraît utile d'entrer ici dans quelques développements. Nous montrerons d'abord que la voie d'abandon total à la volonté de Dieu est de toutes les voies intérieures la plus parfaite ; il nous sera ensuite facile de conclure qu'elle est en même temps le moyen le plus sûr et le plus facile de nous unir très intimement à Dieu.

« Il y a, dit le P. Piny, une voie ou manière d'aller à Dieu, qui consiste principalement à se soumettre et à s'abandonner à sa volonté ; non que dans toutes sortes de voies on ne doive être dans cette disposition d'acquiescement et d'abandon, mais parce que cette disposition qui est supposée dans les autres voies intérieures, est comme le but et le terme de celle-ci ; en sorte que les âmes qui marchent dans cette voie, n'ont en vue et pour but que la divine volonté, pour la laisser faire en toutes choses et acquiescer à tout ce qu'elle fait, s'estimant encore trop heureuses d'être le sujet de son bon plaisir. On doit cependant remarquer que cette voie intérieure qui consiste à laisser faire Dieu, n'est pas tellement passive dans l'acceptation de la divine volonté, qu'elle ne soit encore assez active de notre côté pour que nous fassions, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur, tout ce qui concerne nos devoirs et nos emplois ; puisque la volonté de Dieu, qui n'est à notre égard que cause première, n'exclut point, mais demande au contraire, comme cause seconde, notre coopération et notre application à tout ce qu'elle veut et ordonne, mais sans empressement et sans sollicitude, pour ne pas empêcher la sainte indifférence qui veut laisser faire Dieu quant au résultat, et qui ne veut voir de succès, après sa coopération, que, celui qui plaira à la divine volonté.

« Venons maintenant à la perfection de cette voie du divin laisser faire ou d'abandon total à Dieu. D'après saint Thomas, ce qu'on appelle parfait, n'est réellement tel, qu'autant qu'il est arrivé à sa fin et réuni à son

principe. Or, cette manière d'aller à Dieu en le laissant faire, et en acceptant tout ce qu'il fait, doit être la plus parfaite de toutes les voies intérieures, puisqu'elle est celle qui nous unit plus parfaitement, plus intimement et plus inséparablement à Dieu qui est notre principe, notre centre et notre fin dernière. En effet, si l'union de l'âme à Dieu en ce monde ne se fait que par conformité ou uniformité de volontés, peut-on être uni à Dieu plus parfaitement qu'en le laissant faire, acceptant tout ce qu'il fait, et consentant amoureusement à toutes les destructions qu'il lui plaira faire en nous et de nous ? Puisque avoir cette disposition d'abandon total, c'est vouloir tout ce que Dieu veut, c'est ne vouloir que ce qu'il veut, c'est ne plus rien vouloir que parce qu'il le veut, et par conséquent c'est être transformé, comme disent les auteurs spirituels, en la volonté de Dieu, c'est-à-dire être uni à tout ce qu'il y a en Dieu de plus intime, à son cœur, à son bon plaisir, à ses décrets et à ses jugements impénétrables, mais toujours justes. Quelle union à Dieu plus inséparable que celle d'une âme résolue à laisser faire Dieu ? Elle peut dire alors en toute vérité avec le grand Apôtre : *Quis nos separabit ?* Rien ne peut la séparer de son Dieu, ni la vie, ni la mort, ni la pauvreté, ni les persécutions, ni aucun événement fâcheux ne saurait tant soit peu altérer son union amoureuse avec Dieu, puisqu'elle ne veut rien en dehors de la volonté de Dieu, et qu'elle accepte toutes choses en vue de cette sainte et adorable volonté. Il est donc vrai qu'à prendre la perfection de la vie intérieure par rapport à l'union avec Dieu où elle doit nous conduire, il n'est point de voie plus parfaite que celle où l'on s'applique à laisser faire Dieu, car elle nous unit à Dieu plus intimement, plus parfaitement et plus inséparablement que toutes les autres manières d'aller à Dieu.

« Ajoutons aussi qu'il n'y a point de voie plus parfaite, parce qu'il n'y en a point qui cadre mieux avec

la règle de toute perfection, qui est la volonté de Dieu.

En effet, la volonté divine, règle et mesure de toute perfection, ne saurait agir que parfaitement dans tout ce qu'elle fait, puisqu'elle ne peut s'écarter d'elle-même et qu'elle est parfaite par elle-même. Nos volontés n'ont donc de perfection, de sainteté et de rectitude, qu'autant qu'elles sont conformes à la divine volonté... Un Ange qui voudrait être un Séraphin pour aimer Dieu en Séraphin, n'y gagnerait pas en perfection, par la seule raison qu'il n'aimerait point Dieu en la manière et dans la mesure avec laquelle Dieu voudrait en être aimé...

« Ce qui achève de prouver la perfection de cette voie de total abandon, c'est qu'on peut dire que, sans celle-là, toutes les autres, quelque intérieures et parfaites qu'elles paraissent, peuvent dégénérer en infidélité et en imperfection, et qu'au contraire, ce qui paraît imparfait dans les autres ou du moins en plusieurs autres, devient parfait et perfection en celle-là... N'est-il pas vrai que ceux qui sont appelés à la vie active se croient déjà bien avancés, lorsqu'ils s'occupent avec un pieux empressement au service du prochain ? N'est-il pas vrai que ceux que Dieu appelle à la vie contemplative s'imaginent avoir atteint la perfection, lorsqu'ils se voient tellement appliqués à la contemplation qu'ils ne peuvent penser à autre chose, et qu'ils conservent le désir et le goût de la solitude ? Et cependant, la sollicitude à vaquer au service du prochain dégénérerait en infidélité et serait une imperfection, si l'on voulait s'y appliquer quand il plaît à la divine volonté d'appeler à la contemplation ; on serait aussi infidèle à la grâce, si, lorsque Dieu nous veut dans la vie active, on voulait se tenir dans la solitude. Ce serait également une infidélité de faire des efforts pour appliquer son esprit à la contemplation, lorsque Dieu nous veut dans les souffrances intérieures, les délaissements, les obscurités, et les séche-

resses. On le voit, il n'y a point de voie intérieure plus parfaite que de laisser faire Dieu, d'adhérer à ses volontés, et d'accepter tout ce qu'il veut ; puisque sans cela tout ce qu'il y a de parfait dans les autres voies peut devenir une imperfection et faire commettre mille infidélités... On peut dire que laisser faire Dieu et adhérer à tout ce qu'il fait, est cette pierre précieuse que l'on cherche depuis si longemps sans la trouver, et qui a le pouvoir de changer tout en or. En effet, une âme conduite par la voie de la pénitence qui ne voudrait plus penser à ses misères passées, commettrait une grande infidélité ; il en serait de même pour celle qui, conduite dans une voie de crainte, refuserait de réfléchir sur la justice infinie de Dieu et sur la rigueur de ses jugements. Cependant il n'est pas moins certain qu'une âme, après avoir gémi quelque temps aux pieds de son Dieu, au souvenir et sous le poids écrasant de ses péchés passés, peut cesser d'y penser et d'y réfléchir pour laisser faire Dieu, en s'abandonnant à lui par une amoureuse préférence de son bon plaisir ; comme aussi, au lieu de penser toujours à la rigueur des jugements de Dieu par un esprit de crainte, on peut ne plus s'en souvenir pour ne dire qu'*Amen* à tous les décrets divins. La disposition de ces âmes ne serait pas alors une infidélité à la grâce, mais plutôt un degré très sublime de perfection, puisque ce serait le pur amour de Dieu et de sa volonté qui étoufferait toutes les craintes et tous les souvenirs d'elles-mêmes. Il est donc vrai que l'abandon total à la volonté de Dieu est la plus parfaite et *la plus unitive* de toutes les voies intérieures[1]. »

Nous quittons à regret l'excellent ouvrage du P. Piny, intitulé : *Le plus parfait*. L'auteur montre dans une série de chapitres que la voie d'abandon est, — « la plus glorifiante pour Dieu, » — « la plus sanctifiante

1. *Le plus parfait*, c. II, Lyon, 1683.

pour l'âme, » — « la moins sujette à l'illusion », — « celle où l'on vit dans la sainte liberté des enfants de Dieu, » — « où l'on exerce une plus vive foi, » — « où l'on a plus lieu d'espérer, et où l'on espère le mieux, » — « où l'on aime du plus pur amour, » — « où l'on pratique le mieux la vertu de justice, » — « où l'on agit le plus prudemment pour le salut, » — « où l'on pratique le mieux la pénitence et la patience, » — « la plus propre à acquérir tous les degrés de pureté, » — « et la vie d'oraison, » — « la plus crucifiante et celle où l'on porte la croix plus saintement, » — « celle qui rassure le plus au moment de la mort, » — « enfin, une voie où Dieu appelle tout le monde, » — « mais, à des degrés différents. »

L'abandon à la volonté de Dieu est donc le principal moyen d'augmenter en nous l'union divine : plus l'abandon sera parfait, plus notre union à Dieu sera intime.

33. D. *Comment une fervente dévotion est-elle un moyen de nous unir plus intimement à Dieu ?*

R. Nous avons déjà parlé de l'importance et des principales qualités des exercices de dévotion. Nous ajouterons ici quelques considérations pour montrer plus directement comment la dévotion augmente dans les âmes fidèles le bien dont elles jouissent déjà par l'union divine.

Dévotion signifie *dévouement :* l'âme véritablement unie à Dieu doit toujours être prête à le servir et à faire sa volonté le plus parfaitement possible, c'est-à-dire avec promptitude et avec ardeur. « La dévotion, dit le vénérable Louis de Grenade, n'est pas autre chose que la promptitude avec laquelle on s'offre et on se tient disposé à faire en tout la volonté divine. Conformément à cette doctrine, nous appelons dévotion le sentiment qui accompagne toujours une bonne et fervente oraison, c'est-à-dire cette promptitude et cette

rdeur qui nous portent vers le bien, le plus souvent ans aucune consolation sensible... Cependant, la romptitude avec laquelle l'âme embrasse le bien pro- uit quelquefois les consolations, et les consolations, à eur tour, contribuent à augmenter la véritable dévo- ion. Il y a alors entre la dévotion et les consolations éciprocité de service, comme entre une mère et une ille affectueuse... Par ce qui précède on peut juger le l'excellence de la dévotion : elle anime toutes les utres vertus et nous dispose à entreprendre toute orte de biens ; elle est toujours en compagnie des ver- us les plus excellentes, et leur est unie en quelque orte par les liens d'une étroite parenté. C'est ainsi que nous voyons marcher à sa suite l'oraison, la con- emplation, la pratique de l'amour de Dieu, les conso- ations spirituelles, et l'étude de la divine Sagesse, véritable connaissance amoureuse de Dieu, que louent si souvent les saintes Écritures. En théorie, toutes ces vertus paraissent séparées ; dans la pratique, elles se confondent. Où se trouve la parfaite oraison, se trouve aussi la dévotion, la contemplation, les conso- lations spirituelles, l'amour actuel de Dieu, et les autres vertus. Il y a une ressemblance si frappante entre toutes ces choses, qu'on passe facilement de l'une à l'autre, sans s'en apercevoir. Aussi, traiter des moyens propres à acquérir la dévotion, c'est traiter des moyens qui conduisent à l'oraison parfaite, à la contemplation, aux consolations célestes, à l'amour divin, à la sagesse surnaturelle, et à l'union bienheureuse de l'âme avec Dieu, fin de la vie spirituelle ; c'est traiter, en un mot, des moyens propres à nous procurer la possession de Dieu en cette vie[1]. »

On ne pouvait résumer avec plus de clarté et de précision le rôle de la dévotion dans la vie intérieure : c'est, en dernière analyse, l'ornement et la perfection

1. *De l'oraison et de la considération*, p. 2, c. I, § 1, 2.

de la charité, et par conséquent le lien le plus pu
sant de notre union à Dieu[1]. Nous verrons ultérieu
ment les manifestations les plus sublimes de la dévotic
les croix nombreuses qui servent à prouver la fidéli
des âmes appelées aux faveurs de l'Époux célest
et les phénomènes mystiques dont la munificence divi
se sert pour les unir toujours davantage au souv
rain Bien.

34. D. *Comment un parfait recueillement est-il u
moyen de nous unir plus parfaitement à Dieu ?*

R. La pratique du recueillement a paru si impo
tante aux Saints qu'ils en ont fait le but de tous leu
exercices, persuadés qu'ils étaient d'arriver prompt
ment par ce moyen au but final de la vie intérieure
l'union à Dieu. C'est à ce recueillement que no
exhorte le prophète Isaïe quand il dit : « Entrez da
« le rocher et cachez-vous dans les trous de la ter
« (Is., II, 10), » c'est-à-dire unissez-vous à Dieu pa
Jésus-Christ et ses plaies sacrées[2].

Tauler parlant de l'avancement continuel de l'âm
dans l'union divine s'exprime ainsi : « Que si quelqu'u
me demande quel est le moyen le plus court et le plu
assuré pour nous mettre en cette disposition, je lu
répondrai que c'est de demeurer recueilli soigneus
ment en soi-même et de s'accoutumer à faire de cont
nuelles réflexions sur son intérieur, parce que c'est l
proprement qu'on sent reluire la véritable lumière

1. D. Th. II. II. q. LXXXII, a. 1. c. : Devotio dicitur a devovendo : und
devoti dicuntur qui seipsos quodammodo Deo devovent, ut ei se totalite
subdant. — *Ibid.* ad 1 : Cum devotio sit actus voluntatis hominis offerenti
seipsum Deo ad ei serviendum, qui est ultimus finis, consequens est quo
devotio imponat modum humanis actibus, sive sint actus ipsius volunta
tis circa ea quæ sunt ad finem, sive etiam sint actus aliarum potentiarum
quæ a voluntate moventur. — *Ibid.* a. 2, ad 2 : Charitas et devotionen
causat... et etiam per devotionem charitas nutritur.

2. D. Th. in hunc locum Isaiæ, II. 10 : Bernardus exponit de Christo
Petra enim erat Christus (*I Cor.*, x). In ipso est intrandum per devotioni
affectum... *Surge, propera, amica mea... et veni* in foraminibus petræ.

est là qu'on entend les inspirations de l'Esprit-Saint, qu'on reçoit les mouvements qu'il nous imprime et ue l'homme doit suivre avec beaucoup de promptiude ; car il sollicite, il presse, et entraîne sans cesse eux qui lui appartiennent[1]. »

« Que l'âme intérieure s'applique sans relâche au ecueillement, dit le vénérable Louis de Blois, qu'elle loigne avec soin les vaines imaginations, pour leur ubstituer de saintes pensées et de pieuses méditations ; ans cela, elle ne réussira pas à s'unir parfaitement à Dieu. Quelquefois, il est vrai, Dieu permet que les mes parfaites soient obsédées par des pensées futiles t mauvaises ; mais c'est pour leur faire trouver dans a lutte, une occasion de triomphe et de mérite. Au nilieu de la multiplicité des affaires, l'âme intérieure 'attachera donc à demeurer intérieurement libre et ecueillie ; elle ramènera toutes ses pensées à une eule, celle de Dieu souverainement grand et souverainement bon, et portera partout le souvenir de son imable présence, à l'exemple du Roi-Prophète, quand l dit : « J'avais toujours le Seigneur devant les yeux (*Ps.* xv, 8) ; » elle ne cessera d'attacher ses regards ntérieurs sur Dieu, sans effort violent, ni impétueux, mais tranquillement et paisiblement, par un mouvement doux et calme d'amour... Que l'âme intérieure, recueillie et retirée en elle-même, établisse là son séjour ; car c'est au dedans d'elle-même qu'elle pourra jouir véritablement de son Dieu, présent partout sans doute, mais particulièrement au fond de l'âme humaine, où il a exprimé son image. Bienheureux celui à qui Dieu est uni, non seulement par son essence, comme dans toutes les créatures, mais encore par sa grâce !... L'âme intérieure croira donc sans hésiter que ce Dieu invisible l'environne et la pénètre ; comme la chaste épouse, sous les yeux de son Bien-Aimé, et, comme elle,

1. Tauler. *Institutions*, c. xxvii.

remplie d'une sainte crainte, de respect et d'humilité elle dira avec le prophète Élie : « Le Seigneur est vi « vant, je me tiens en sa présence (*III Reg.*, XVII *I-IV Reg.*, III, 14). » Quand elle voudra se défendre des distractions qui l'obsèdent, qu'elle dise souvent d cœur : Le Seigneur est présent ; le Seigneur me voit Toutes ses pensées doivent être tellement à Dieu, l'exclusion de toutes autres préoccupations, qu'elle s trouve seule avec Dieu seul dans la contemplation d sa divine Essence ; qu'elle se cache et qu'elle habite en Dieu, comme dans une retraite profonde et dans u ciel, où elle jouira du bonheur de posséder en elle même le plus grand des trésors. Car c'est posséde Dieu que de le conserver dans son souvenir, et d'être uni à lui dans le plus intime de son âme...

« Quand l'âme intérieure sera parvenue par le re cueillement à se dépouiller des sollicitudes excessives et des vaines pensées, de toutes les impressions des choses basses et vulgaires, des embarras et des soins qui la troublent et l'agitent ; alors elle pourra recevoir le céleste Époux dans une demeure splendide et digne de lui, et, toute dépouillée d'elle-même et très agréable à Dieu, elle jouira de l'union divine la plus intime. Que cette âme ne se décourage point à cause des difficultés et des obstacles ;... celui qui veut arriver au dernier terme de la perfection, doit y travailler avec un zèle persévérant[1]. »

35. D. *Que faut-il faire pour obtenir le recueillement intérieur ?*

R. L'oraison mentale et le recueillement sont deux choses inséparables : le recueillement prépare l'oraison, et l'oraison à son tour fortifie et augmente le recueillement. Plus la pratique de l'oraison est assidue et parfaite dans une âme, et plus le recueillement est profond et continuel.

1. *Institutio spiritualis*, c. III.

Un autre moyen fort simple et très facile d'entretenir le recueillement intérieur, c'est la pratique des oraisons jaculatoires. Il y a des oraisons jaculatoires propres à la vie d'union à Dieu, d'autres pour ceux qui entrent ou qui progressent dans la vie spirituelle. « Pour se former à la pratique du recueillement intérieur, il est bon, dit le vénérable Louis de Blois, de retenir certaines formules d'aspirations pleines de douceur et de feu, qui seront comme autant de flèches lancées vers Dieu, et qui aideront puissamment, dans l'action et dans le repos de la contemplation, à se rappeler sa présence et à s'unir à lui[1]. » « Cet exercice, dit le vénérable Louis de Grenade, est très favorable à la dévotion et au recueillement : le pratiquer, et garder son cœur attentivement, c'est en fermer l'entrée à tout autre qu'à Dieu. Il sert encore beaucoup à conserver la ferveur[2]. »

Il importe peu, du reste, que ces aspirations se fassent des lèvres ou seulement du cœur, pourvu que ce soit avec un esprit calme et paisible, en évitant une ardeur immodérée qui pourrait dégénérer en fatigue et dépasser le but qui est d'alimenter et d'augmenter, autant que possible, le feu du saint amour dans les âmes.

36. D. *Comment la communion fervente est-elle un moyen de nous unir plus intimement à Dieu ?*

R. Le sacrement de l'Eucharistie est le plus excellent de tous les sacrements, le sacrement de l'amour et de l'union la plus intime : il renferme Jésus-Christ lui-même personnellement, les autres sacrements ne contiennent que ses dons ou sa vertu surnaturelle ; ils paraissent se rapporter à celui-là comme à leur fin, et

1. *Institutio spiritualis*, c. IV.
2. *De l'oraison et de la considération*, p. 2, c. II, § 5.

c'est dans la participation à la divine Eucharistie qu'
sont presque tous consommés[1].

« C'est le sacrement des sacrements, dit Denys le my
tique,... ce qui est attribué à tous les autres, est attrib
par excellence à celui-ci... Tous également ont po
but de ramener à la simplicité de la perfection divi
la multiplicité de nos affections partagées, et de no
mettre en communion intime avec l'unité. Or, tous l
autres sacrements reçoivent leur complément et le
perfection des riches trésors et de l'adorable sainte
de celui-ci. Car il n'est guère d'usage qu'aucune
ces augustes cérémonies se célèbre, sans que la divi
Eucharistie, achevant l'œuvre commencée, ne vien
élever l'initié vers Dieu, et par la grâce ineffable
mystère parfait, opérer son union avec l'adorab
Unité[2]. »

La communion est donc l'acte le plus parfait de
vie intérieure, sa consommation sur la terre ; il n'y
pas de moyen plus efficace de nous unir à Dieu. Pou
rait-il en être autrement, puisque c'est le sacremen
de l'amour, et qu'il augmente l'amour dans nos âmes
L'amour de Dieu ne peut rester oisif : « La charité
« Jésus-Christ nous presse (*II Cor.*, v, 14). » Nos âm
fortifiées, consolées, enivrées, entrent alors dans u
mystère de transformation divine[3].

« Regarde, ma fille, dit le Seigneur à sainte Cath

1. D. Th. III p. q. LXV, a. 3, c. : Simpliciter loquendo sacramentu
Eucharistiæ est potissimum inter alia sacramenta. Quod quidem trip
citer apparet : in sacramento Eucharistiæ continetur ipse Christus sub
tantialiter ; in aliis autem sacramentis continetur quædam virtus instr
mentalis participata in Christo... Secundo... omnia alia sacramenta ord
nari videntur ad hoc sacramentum sicut ad finem... Tertio... fere omn
sacramenta in Eucharistia consummantur.

2. *De la Hiérarchie ecclésiastique*, c. III, p. 1.

3. D. Th. III p. q. LXXIX, a. 1, ad 2 : Per hoc sacramentum, quantu
est ex sui virtute, non solum habitus gratiæ et virtutis confertur, sed etia
excitatur ad actum, secundum illud *II. Cor.*, v. 14 : *Charitas Chris
urget nos*. Et inde est quod ex virtute hujus sacramenti anima spiritu
liter reficitur, per hoc quod anima spiritualiter delectatur et quodammo
inebriatur dulcedine bonitatis divinæ.

e de Sienne, quelle excellence acquiert l'âme qui oit comme elle doit le recevoir ce pain de vie, cette urriture des Anges. En recevant ce sacrement, elle , en moi, en moi en elle ; comme le poisson est dans mer et la mer dans le poisson, moi je suis dans l'âme, l'âme est en moi, l'Océan de paix. Et dans cette ne réside la grâce : elle a reçu le Pain de vie en état grâce, et la grâce demeure, quand l'accident du ain est consommé. Je lui laisse l'empreinte de la râce, comme fait le sceau qu'on pose sur la cire chaude : rsqu'on retire le sceau l'empreinte du sceau reste ; e même la vertu de ce sacrement reste dans l'âme ; le conserve la chaleur de la divine charité, la clé- ence du Saint-Esprit ; elle garde la lumière de la gesse de mon Fils. L'œil de l'intelligence est éclairé e la sagesse du Verbe, pour qu'elle connaisse et con- mple la doctrine de ma Vérité ; et cette sagesse qui ste avec la force, la fait participer à ma force toute- uissante[1]. »

« Jésus-Christ, dit le P. Louis Chardon, a constitué ans cet auguste Sacrement l'exercice principal de amour, soit du côté de Dieu, soit du côté de l'homme. 'il aime, c'est parce qu'il veut être souverainement imé ; s'il communique son amour c'est pour faire ans sa créature le mérite de l'amour qui doit être sa écompense : tant il est vrai que l'amour est à soi-même, out son motif, toute sa cause, tout son mérite et out son prix. Jésus se donne dans l'Eucharistie, mais l veut être désiré ; il invite, mais il veut être recher- hé ; il veut que celui qui l'a trouvé le garde et l'étreigne ortement, tandis que de son côté il ouvre son sein à eux qui voudront s'y perdre. « Quiconque, dit-il, mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi et moi en lui (JOAN., VI, 57). » Il parle d'une demeure lus que corporelle qui se fait par l'amour... Celui qui

1. *Dialogues.* CXII, 1, 2.

a la charité demeure en Dieu et Dieu en lui. C'est dor par l'amour saint que Dieu s'insinue dans nos âmes qu'il y fait sa résidence. C'est par un amour réciproqu que nous prenons possession de lui... C'est par la re contre de ces deux amours que s'accomplit l'union bie heureuse que Jésus a voulu établir dans cet adorabl Sacrement.

« Jésus prévient, l'âme se dispose. Jésus vien le Saint-Esprit va au devant. Mais avant de se joindr mon Dieu ! que de désirs ! que d'ardeurs ! L'âm sainte avance, elle se retient ; elle ose, elle craint ; ell s'élève, elle s'humilie. L'impression que Jésus fait de grandeurs excessives de son amour, lui donne enfi confiance et elle se laisse respectueusement aller o elle se voit, non seulement appelée, mais surtout at tirée. — Cependant le Saint-Esprit qui occupe tout l'étendue de sa volonté, y allume les brasiers et le feux de la divine charité, sans laquelle l'âme sainte n saurait aller plus avant. Jésus, de son côté, avec toute les splendeurs enflammées de son amour, s'approch pour s'épancher et se répandre dans un cœur si bie préparé. Voici non tant deux cœurs, comme deu Personnes divines, qui entrent maintenant en combat Le cœur de l'homme est le champ de bataille. Où sera le plus grand désir, du côté de Celui qui donne ou d celui qui reçoit ? Où sera le plus grand amour, ou d côté de Jésus, ou du côté de l'âme sainte ? Qui fera d plus grands efforts sur la volonté ? Qui exercera plu d'empire sur l'âme, ou Celui qui par l'amour créé dis pose à l'union, ou Celui qui avec son amour incréé veut parfaire et accomplir l'union... Où trouvera-t-o un cœur d'une trempe assez forte, pour supporter un si puissante opération ?...

« O heureuse l'âme purifiée des moindres souillures !.. Que d'ardeurs, que de ferveurs, que de feux, que d flammes, produirait le Saint-Esprit dans un cœur où il trouverait tout le détachement, tout le dépouille

ment, toute la pureté et toute la sainteté qu'il demande ! Si cet Esprit d'amour était capable de verser des larmes il pleurerait amèrement, en voyant que nous ne savons pas accueillir dans nos cœurs un Hôte si bon et si bienfaisant. Mais si, au contraire, nous correspondons à cette grâce insigne, le Saint-Esprit ne manquera pas de joindre ses flammes à celles de Jésus. Mon Dieu ! que devindra le cœur au milieu de ces deux fournaises d'amour ?... Par la communion, ces deux amours s'allient, se serrent, s'étreignent, s'insinuent, s'abîment l'un dans l'autre... C'est assez, ô embrasement immense du Dieu vivant, c'est assez avoir fait la guerre : terminez le combat par une victoire qui vous fasse triompher de ce que je suis. Je ne puis plus résister aux ardeurs infinies et toutes-puissantes de vos flammes. Séduisez mon cœur, amollissez-le, faites-le fondre, rendez-le liquide pour le faire passer heureusement dans la fournaise ardente de votre divine et éternelle charité. J'ai pensé vous changer en moi, changez-moi en vous. Accomplissez promptement cette transformation. Si vous avez le pouvoir de vous anéantir dans ce mystère, pourquoi le feu de votre amour ne me dévorerait-il pas ?...

« L'âme en cet état, se sent tellement embrasée des flammes du divin amour... qu'elle ne fait incessamment que soupirer après lui. Elle ne vit plus pour elle-même, elle n'est plus en elle-même, elle est toute où elle aime. Elle ne saurait vivre que pour l'amour et dans l'amour de Celui qui étant tout amour pour soi, s'est fait tout amour pour elle... Perdue dans cet amour, elle ne voit plus rien de parfait que ce qui demeure dans l'Amour ; elle perd le sentiment de tout autre amour,... elle sent sans sentir, elle entend sans entendre,... son seul contentement consiste à être dépouillée de tout contentement, et elle demeure plongée dans la mer immense de l'amour de Jésus... Tout ceci se passe dans l'âme avec une joie si excessive qu'elle

croit être parvenue au terme de ses désirs et à la source infinie et éternelle du pur amour[1]. »

De tout ce qui précède il est facile de conclure qu'une communion fervente est de tous les moyens de nous unir à Dieu, celui qui nous conduit le plus efficacement et le plus promptement au but. Mais il faut que la communion soit vraiment fervente, c'est-à-dire accompagnée du don généreux et complet de nous-mêmes ; c'est en cela que consiste la ferveur essentielle, sans laquelle nos plus beaux sentiments aboutissent trop souvent à la recherche de nous-mêmes. Si nous sommes privés de la communion sacramentelle, ne manquons pas de communier en esprit, avec une conscience pure, par de pieux désirs, et par un acquiescement amoureux et filial à sa divine volonté, ce qui peut se faire plusieurs fois par jour : le divin Jésus ne manquera pas de récompenser nos saintes dispositions par une union de plus en plus intime à son Cœur adorable.

37. D. *Les fruits que l'on retire de la sainte communion sont-ils des signes de l'union divine ?*

R. Tous les fruits de la sainte communion sont des signes de l'union divine, comme on peut le voir par les douze excellents fruits de la divine Eucharistie que nous allons rapporter d'après Tauler : Le premier signe est la facilité d'abandonner toutes les choses terrestres et périssables ; le second, l'avancement dans les choses qui servent pour l'éternité ; le troisième, l'élévation de l'âme au-dessus de ce qui n'est point Dieu ; le quatrième, de rendre l'âme forte et vigoureuse pour pratiquer toutes sortes de biens ; le cinquième, l'illumination de l'entendement et de la raison dans la connaissance de Dieu même, et de tout ce qui se voit dans le miroir de l'éternité ; le sixième, l'embrasement et l'ardeur de l'amour divin ; le septième, l'accomplisse-

1 *La Croix de Jésus*, Entretien deuxième, c. VIII.

ment de tout ce qui cause notre béatitude ; le huitième, le trésor de toutes les richesses dans la divine Sagesse ; le neuvième, l'allégresse continuelle de l'âme ; le dixième, une certaine sécurité bienheureuse ; le onzième, une paix parfaite qui commence ici-bas, et qui durera éternellement dans le ciel ; enfin, le douzième et dernier fruit résume et comprend tous les autres, c'est l'union inséparable de l'âme à Dieu.

« L'effet de cette admirable union, dit Tauler, est de faire participer l'âme à toutes les perfections divines, et de la remplir si abondamment de toutes ces richesses qui sont Dieu même qu'elle n'est plus touchée du désir d'autre chose, possédant dans cette union bienheureuse tout ce qu'elle aime, c'est-à-dire Dieu et toutes choses en lui... Cette union de l'âme à Dieu est comme l'heureux commencement de la béatitude dont elle jouira à jamais, lorsqu'étant au-dessus des choses temporelles, elle possédera éternellement Dieu dans la gloire... Enfin, l'âme ainsi unie à son Dieu dans cette vie passagère y reçoit déjà quelque goût de la grâce, qui est un commencement de ce nœud divin qui doit la lier heureusement avec le Seigneur dans l'éternité. Tous les hommes ensemble ne pourraient pas expliquer pleinement par leurs paroles et par leurs écrits, l'utilité, les avantages et les délices ineffables que l'âme sainte trouve en recevant dignement Jésus-Christ. Il faut prier ardemment la divine miséricorde, avant et après la communion, de nous faire la grâce d'en recevoir tous les fruits[1]. »

A ces différents fruits d'une fervente communion,

1. Tauler, *Institutions*, c. xxxix. — Cf. D. Th. Opusc. LVIII. c. xxi-xxiii (édit. rom.). *De venerabili sacramento altaris.* — Dans ce traité, saint Thomas (ou le B. Albert-le-Grand) indique aussi douze fruits de la divine Eucharistie : — Dæmonem fugat... fomitem refrigerat... maculam cordis mundat... iram placat... — Intellectum illuminat... voluntatem inflammat... memoriam delectat... totum hominem in bono confirmat... — Ab æterna morte liberat... merita bonæ vitæ multiplicat... ad patriam vitæ deducit... ad æternam vitam corpus resuscitat.

il est facile de reconnaître les quatre signes principaux de l'union divine : le *sentiment*, la *respiration*, la *faim*, et l'*action* (14), signes consolants qui doivent nous encourager à faire de nouveaux progrès dans la vie intérieure, car nous ne devons jamais nous arrêter dans les voies du divin amour.

38. D. *La communion des âmes parfaites doit-elle être fréquente ?*

R. La communion des âmes parfaites doit être fréquente et même quotidienne, si des raisons particulières ne s'y opposent. Deux choses sont à considérer dans la sainte communion : le sacrement lui-même, et les dispositions de l'âme qui communie. A ne considérer que le sacrement, il est utile de le recevoir chaque jour, pour en recueillir chaque jour les fruits. En ce qui concerne celui qui communie, s'il s'en approche avec une grande dévotion et un profond respect, il est louable de lui permettre la communion quotidienne. Si l'on reconnaît par expérience que la communion de chaque jour augmente la ferveur de l'amour sans diminuer le respect, on devrait communier chaque jour : si, au contraire, l'on voit que la communion quotidienne diminue le respect, sans augmenter notablement la ferveur, il faudrait s'abstenir quelquefois, pour communier ensuite avec un plus grand respect et une plus grande dévotion[1].

1. D. Th. III, p. q. LXXX, a. 10, c. : Circa usum hujus sacramenti duo possunt considerari : unum quidem ex parte hujus sacramenti, cujus virtus est hominibus salutaris, et ideo utile est quotidie ipsum sumere, ut homo quotidie ejus fructum percipiat... Alio modo potest considerari ex parte sumentis, in quo requiritur ut cum magna devotione et reverentia ad hoc sacramentum accedat. Et ideo si aliquis se quotidie, ad hoc paratum inveniat, laudabile est quod quotidie sumat. — In 4. dist. 12, q. III. a. 1, quæst. 2 : Si aliquis experimentaliter cognosceret ex quotidiana sumptione fervorem amoris augeri, et reverentiam non minui, talis deberet quotidie communicare ; si autem sentiret per quotidianam frequentationem reverentiam minui, et fervorem non multum augeri, talis deberet interdum abstinere, ut cum majori reverentia et devotione postmodum accederet.

Éloignement des obstacles qui s'opposent à l'union mystique.

- Nature des purifications passives.
- leur nécessité.
- leur époque.
- leur intensité : leur rigueur. / leur continuité. / leur durée.
- leur apaisement.
- les dispositions nécessaires pour les supporter et les accepter.
- l'importance d'une bonne direction.

Les purifications passives :

Classification

purifications passives des sens :

Nature des purifications passives des sens, leur nécessité, les signes.

les effets :

- essentiels :
  - négatifs — spécification : passions soumises, imagination réglée, illusions vaincues, tentations éloignées, tribulations de la chair moins fréquentes, fatigues corporelles moindres.
  - positifs — spécification : Connaissance de Dieu et de soi-même, Vertus plus solides.
  - coopération de l'âme
- secondaires : privation des biens temporels, privation des biens de famille, privation de l'amitié, privation des honneurs.
- accidentelles : afflictions corporelles, persécution des hommes, persécution des démons : tentations. / obsessions. / possessions.

purifications passives de l'esprit

Nature des purifications passives de l'esprit, leur nécessité, les signes.

les effets :

- essentiels :
  - négatifs : suspense des facultés / obscurité spirituelle,
  - positifs : connaissance supérieure de Dieu, vertus très sublimes.
- secondaires : privation de toutes consolations, vif sentiment de l'abandon de Dieu,
- accidentels : scrupules, tentations contre la foi, tentations de blasphème, crainte de la damnation.

purifications d'amour.

Les épreuves :

- nature de ces épreuves : le découragement. / le murmure.
- leur motif.
- comment il faut les endurer.
- remèdes qu'on peut y apporter.

LIVRE II

Les Purifications passives et les Épreuves spirituelles

CHAPITRE PREMIER

Les purifications passives en général

39. *Ce qu'on entend par purifications passives ;* 40-41. *leur nécessité.* — 42. *Différence entre la purification passive des sens et la purification passive de l'esprit.* — 43. *Rigueur de ces purifications ;* 44. *leur continuité ;* 45. *leur apaisement ;* 46-47. *époque de leur apparition ;* 48. *leur durée.* — 49. *Nécessité d'un bon directeur pendant ces épreuves.* — 50. *Dispositions nécessaires pour bien profiter des purifications passives ;* 51. *fidélité et persévérance ;* 52-53. *esprit de foi ;* 54. *prière fervente ;* 55-56. *ferme espérance.*

39. D. *Qu'est-ce qu'on entend par purifications passives ?*

R. C'est un ensemble de peines et de tribulations particulièrement douloureuses intérieures et extérieures, envoyées de Dieu pour achever de purifier l'âme de ses souillures, et pour la préparer immédiatement aux grâces insignes de l'ordre surnaturel. Les épreuves de cette vie sont, en général, des remèdes plutôt que

des punitions[1] ; elles n'ont pas seulement pour but de nous guérir des péchés passés, elles sont aussi destinées à nous prémunir contre les péchés à venir et à nous porter au bien[2]. Ceci est surtout vrai des purifications passives ; on peut dire qu'elles ont un double but : achever de guérir, et porter au bien[3].

Sainte Thérèse est particulièrement préoccupée par la pensée du bien spirituel que les purifications passives nous préparent : « Ces souffrances, dit-elle, sont très grandes, je le sais ; et il faut, à mon gré, plus de courage pour les soutenir que pour bien supporter les travaux du monde. Mais, comme je l'ai vu clairement, Dieu, dès cette vie, les récompense par un magnifique salaire... Son dessein, je pense, est d'éprouver ses amants : avant de mettre en eux de si grands trésors, il veut savoir s'ils pourront boire le calice, et l'aider à porter sa croix. C'est pour notre bien, j'en suis convaincue qu'il agit de la sorte ; il nous montre ainsi combien par nous-mêmes nous sommes peu de chose. Nous réservant des grâces du plus haut prix, il se plaît à nous faire voir auparavant, par expérience, toute notre misère, de peur qu'il nous arrive, comme à Lucifer, de tomber d'un faîte si sublime. O mon tendre Maître, est-il un seul de vos actes où vous n'ayez en vue le plus grand bien d'une âme déjà toute à vous par l'amour, d'une âme qui s'abandonne à vous pour suivre vos traces jusqu'au Calvaire, fermement résolue de vous aider à porter la croix sans jamais vous laisser seul sous ce fardeau[4]. »

1. D. Th. II, II. q. LXVI. a. 6, ad 2 : Pœnæ præsentis vitæ magis s... medicinales quam retributivæ.

2. D. Th. II, II. q. CVIII, a. 4, c. : Potest considerari pœna, in quantum est medicina non solum sanativa peccati præteriti, sed etiam præservativa a peccato futuro, vel etiam promotiva ad aliquod bonum.

3. Th. a WALGORNERA. *Theol. myst.* D. Th. q. II, disp. 8, a. 2, n° 6 : Quid est purgatio passiva, nisi quædam pœna medicinalis, et promotiva ad aliquod bonum.

4. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même.* C. XI.

40. D. *Les épreuves communes de la vie chrétienne sont-elles suffisantes pour arriver à l'union divine ?*

R. Ces épreuves suffisent au but que Dieu se propose dans l'ordre ordinaire de sa Providence, qui est de purifier et de sanctifier les âmes, et de les conduire à l'union divine par la pratique des vertus du second degré, vertus chrétiennes, nécessaires au salut (Théol. ascét., 166). Mais quand il s'agit de conduire l'âme à une union divine très sublime, toute de faveur, véritable vestibule du ciel, Dieu se sert généralement d'épreuves très spéciales, de peines médicinales très profondes, afin d'obtenir une purification aussi complète que possible, et de donner à cette âme des aptitudes plus surnaturelles et des énergies plus grandes pour le bien (Théol. ascét., 167). La miséricorde de Dieu n'éclate pas moins que sa justice dans le choix qu'il fait de ces moyens douloureux et purifiants ; en effet, les âmes justes trouvent dans les purifications passives un puissant moyen d'éloigner les obstacles qui s'opposent à leur union plus intime avec Dieu[1], et une occasion très favorable de se purifier des fautes légères, de se détacher des choses d'ici-bas et de s'élever plus librement vers les biens célestes[2].

Les âmes que Dieu appelle à une union plus intime doivent donc s'attendre à entrer dans la voie des purifications passives. « Que si Dieu permet, dit Tauler, que vous passiez la vie sans beaucoup de tribulations, c'est un signe que vous n'êtes point encore du nombre de ces reines qu'il aime ; car toute âme qui veut être la reine chérie et bien-aimée de cet Époux éternel,

1. D. Th. I p. q. XXI, a. 4, c. : Necesse est quod in quolibet opere Dei misericordia et veritas inveniantur ; si tamen misericordia pro remotione cujuscumque defectus accipiatur.

2. D. Th. *Ibid.* ad 3 : In hoc etiam quod justi puniantur in hoc mundo, apparet justitia et misericordia ; in quantum per hujusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur, et ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur.

ne peut se promettre d'arriver à cette gloire sans passer par les feux et les brasiers des persécutions et des souffrances qui pénètrent jusqu'à la moelle des os. Ces épreuves préparent l'âme comme l'artisan prépare la cire devant le feu pour la rendre capable de recevoir la forme qu'il veut lui donner ; car, pour que le suprême ouvrier lui imprime les traits augustes et si aimables de son essence divine et éternelle, il faut absolument qu'elle détruise son ancienne forme, et que par la connaissance qu'elle aura de cette sublime métamorphose, elle se dépouille entièrement du vieil homme, puisqu'il est impossible qu'une chose prenne une forme nouvelle et parfaite avant d'avoir quitté la forme imparfaite qu'elle avait[1]. »

41. D. *Est-il nécessaire de subir successivement toutes les purifications passives avant d'arriver à la contemplation infuse ?*

R. Dieu peut certainement, si tel est son bon plaisir, élever directement et subitement des abîmes du péché au plus haut degré de la contemplation et de l'union divine, comme il le fit en faveur de saint Paul et de sainte Madeleine ; il peut, à bien plus forte raison, choisir dans la longue série des épreuves passives celles qui lui paraissent les plus propres au but qu'il se propose. Il n'est donc point absolument nécessaire qu'une âme passe successivement par toutes les purifications passives avant d'arriver à la contemplation infuse. Dieu est et demeure toujours le maître de ses dons.

42. D. *Combien y a-t-il de sortes de purifications passives ?*

R. Il y a deux sortes de purifications passives : celle des sens et celle de l'esprit. Nous expliquerons

1. TAULER, *Institutions*. C. XI.

dans les chapitres suivants ces deux catégories distinctes d'épreuves surnaturelles. Qu'il nous suffise de dire maintenant sur quoi repose cette division.

L'homme est composé de deux parties distinctes, la partie inférieure et sensitive, et la partie supérieure et spirituelle : toutes deux ont participé au désordre causé par le péché originel, toutes deux sont appelées à entrer dans une voie surnaturelle ; l'une et l'autre ont donc besoin d'une purification particulière. Saint Jean de la Croix parle longuement de cette purification des sens et de l'esprit qu'il appelle *nuit obscure de l'âme*. « Cette nuit, dit-il, a deux manières de produire les ténèbres dans les âmes intérieures, en raison des deux parties qui composent l'homme : l'une sensitive et l'autre spirituelle. La première nuit ou purification sensitive, se rapporte aux sens qu'elle soumet à l'esprit. La seconde nuit ou purification spirituelle, prépare et dispose l'esprit à l'union à Dieu[1]. »

43. D. *Les purifications passives font-elles beaucoup souffrir ?*

R. On peut dire qu'il n'y a pas de souffrances pareilles dans la vie présente : « Lorsque le Dieu tout-puissant, dit Tauler, veut complètement renouveler une âme, il se sert des afflictions les plus dures et les plus pénétrantes, afin de la purifier et de la faire ainsi passer dans une bienheureuse et divine transformation. Le Père céleste n'a pas accoutumé de laver légèrement l'âme qu'il veut enrichir de ses dons les plus précieux, et dans laquelle il a résolu de produire un changement si sublime ; mais il la baigne, il la plonge et la précipite dans un océan d'amertume, comme il fit autrefois jeter Jonas, son prophète, dans la mer... Non, l'épreuve des élus n'est pas toujours une épreuve ordinaire ; souvent les souffrances que Dieu leur en-

1. *La Nuit obscure de l'âme.* L. I, c. VIII.

voie lorsqu'ils y pensent le moins, sont si inouïes et si fort au-dessus des souffrances communes, qu'ils n'en ont jamais imaginé de pareilles[1]. »

Au témoignage de sainte Thérèse, « les tribulations par lesquelles Dieu fait passer les contemplatifs sont intolérables ; elles sont de telle nature que si Dieu ne fortifiait leur âme par l'aliment des délices intérieures ils n'auraient point la force de les supporter. Et il est clair qu'il en doit être ainsi, ajoute-t-elle. Car s'il est vrai que Dieu fait passer par le chemin des croix ceux qu'il aime ; et que plus il aime, plus les croix qu'il leur fait porter sont pesantes, comment pourrait-il épargner les contemplatifs qu'il regarde comme ses amis et qu'il loue de sa propre bouche ?... Je tiens donc pour certain que Dieu envoie aux contemplatifs des croix beaucoup plus grandes qu'aux autres. Le chemin par lequel il les mène est si âpre et si rude, que souvent il leur arrive de se croire égarés[2] ».

44. D. *Les purifications passives sont-elles continuelles, et toujours aussi intenses ?*

R. Dieu mesure et proportionne la rigueur et la durée des purifications passives à l'infirmité de notre nature et au but qu'il veut atteindre ; sa sagesse infinie dispose toutes choses avec douceur et suavité (*Sap.*, VIII, 2), en donnant à chaque être ce qui lui convient selon sa nature. Car, comme le dit Denys le mystique (*De div. nom.*, c. IV), la divine Providence n'a pas pour but de détruire la nature, mais de la sauver[3]. Les purifications passives sont donc plus ou moins

1. TAULER, *Institutions*, c. XI.
2. *Le Chemin de la perfection*, c. XIX.
3. D. Th. II, II, q. CLXV, a. 1, c. : Divina sapientia *disponit omnia suaviter*, ut dicitur *Sap.* 8, 2, in quantum scilicet ejus providentia singulis attribuit quæ eis competunt secundum suam naturam, quia, ut dicit Dionysius, 4. cap. *De div. nom.* p. 4, a med. lect. 23, *Providentiæ non est naturam corrumpere, sed salvare.*

longues, plus ou moins intenses, selon que Dieu le juge utile à notre avancement spirituel.

D'après saint Jean de la Croix, « le feu de ces peines, ne se fait sentir que de temps en temps, et non pas continuellement[1]... Dieu purifie l'âme plus ou moins rigoureusement, en raison de la sublimité de l'union qu'il lui destine : l'épreuve est quelquefois plus dure, quelquefois plus longue[2] ».

45. D. *Les purifications passives sont-elles accompagnées de consolations spirituelles ?*

R. Dieu ne laisse pas sans consolations ceux qui entrent généreusement dans la voie des purifications passives. « Il faut, dit sainte Thérèse, que Notre-Seigneur leur donne non l'eau qui rafraîchit, mais le vin qui enivre, afin qu'en proie à une sainte ivresse, ils ne sentent plus en quelque sorte leurs souffrances, et aient la force de les supporter[3] ». Toutefois, les âmes fortes, appelées à une haute contemplation, sont traitées avec moins de ménagement et de douceur que les faibles. « Les âmes fortes, dit saint Jean de la Croix, sont purifiées d'une manière plus intense et plus rapide ; les faibles ne sont soumises qu'à de légères épreuves, entremêlées de quelques douceurs sensibles, afin qu'elles ne perdent pas courage et ne retournent pas en arrière : ce qui les retarde beaucoup dans le chemin de la perfection... Dieu, pour les conserver dans l'humilité et dans la connaissance d'elles-mêmes, leur envoie à certains jours des sécheresses et des tentations, et de temps à autre il y joint des consolations, de peur qu'accablées du fardeau de leurs peines, elles ne recherchent encore les plaisirs du monde[4]. »

1. *La nuit obscure*, l. II, c. VI.
2. *Ibid.*, c. VII.
3. *Le Chemin de la perfection*, c. XIX.
4. *La nuit obscure*, l. I, c. XIV.

46. D. *Les purifications passives des sens et de l'esprit ont-elles lieu à un moment déterminé de la vie spirituelle ?*

R. Il est bien difficile, pour ne pas dire impossible, d'établir une règle générale à ce sujet. Il faudrait pour cela pouvoir discerner dans les épreuves que Dieu envoie tous les vrais caractères des purifications passives, et connaître aussi toutes les dispositions de la volonté divine dans la conduite des âmes appelées à la plus haute perfection. Or, ces deux choses restent très mystérieuses pour nous : les purifications passives sont souvent cachées avec un soin jaloux au milieu des souffrances ordinaires de la vie, et il nous est encore moins possible de pénétrer les secrètes intentions de la volonté divine[1]. Il n'y a donc rien d'absolument certain sur le moment déterminé où les purifications passives se manifestent dans la vie spirituelle. L'expérience des Saints nous fournit cependant quelques données utiles.

Quelques auteurs disent que la purification passive des sens précède ordinairement le premier degré de l'oraison infuse, d'autres pensent que ces deux choses sont simultanées, et que la purification passive des sens répond aux degrés de contemplation inférieurs à l'union. Quant à la purification passive de l'esprit, elle se rapporterait à l'oraison d'union et à ses divers degrés ; saint Alphonse de Liguori croit qu'elle peut commencer avant l'oraison d'union[2]. Du reste, ces

1. D. Th. *Comm.* in Ep. ad Heb. c. IV, lect. II : Ex duobus autem contingit quod aliquid non cognoscitur. Scilicet aut quia est intra aliquod occultatum ;... alio modo non cognoscitur quia est omnino ignotum et invisibile, et sic ea quæ sunt in voluntate, sunt ignota.

2. S. Alph. *Prax. conf.* n° 129 : Ante unionem et post recollectionem et quietem, solet Deus purgare animam ariditate spiritus. — N° 131 : Ariditas spiritus durat quousque reddatur (anima) capax divinæ unionis : quamvis aliquando etiam post unionem permittat Dominus, ut anima redeat ad hanc ariditatem, ea potissimum de causa ne anima seipsam negligat, et ut identidem suum nihil agnoscat.

rapports entre les purifications passives et les divers degrés d'oraison, n'empêchent pas, dans l'opinion de ces auteurs, les actes de contemplation et d'union de se produire quelquefois avant le temps prescrit.

Saint Jean de la Croix se contente d'exprimer en quelques mots l'ordre et la succession des purifications passives. « La première nuit ou purification des sens, dit-il, est fréquente et commune à plusieurs, surtout aux commençants. La seconde nuit qui purifie l'esprit n'est le partage que du petit nombre, c'est-à-dire des âmes déjà avancées dans la vie intérieure, et qui se sont exercées longtemps dans cette voie[1]. » — Sainte Thérèse n'est pas moins laconique que saint Jean de la Croix : « Notre-Seigneur, dit-elle, se plaît à envoyer ces tourments, avec beaucoup d'autres tentations, aux uns au commencement, aux autres vers la fin[2] ».

On peut dire, en résumé, que les purifications passives des sens et de l'esprit marchent ordinairement et successivement avec les différents degrés de la contemplation infuse : le moment précis reste le secret de Dieu.

47. D. *La purification passive des sens et la purification passive de l'esprit sont-elles quelquefois simultanées ?*

R. En règle générale, la purification passive des sens précède la purification passive de l'esprit. Cependant, d'après saint Jean de la Croix, « l'entière purification des sens ne s'accomplit que quand celle de l'esprit est au moins commencée ». Et chose à remarquer, un peu plus loin, le même saint ajoute : « La partie inférieure et la partie supérieure se purifient toutes deux dans la seconde nuit de l'esprit, parce que c'est le but et la fin où cette nuit nous mène. C'est

1. *La nuit obscure*, l. I, c. VIII.
2. *La vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, c. XI.

pourquoi il est nécessaire que la partie sensitive ait passé d'abord par les épreuves de la première nuit, et se soit établie dans le calme au milieu de ces labeurs, afin qu'unissant ses forces avec celles de la partie supérieure, elles parviennent toutes deux à une purification plus excellente, et qu'elles supportent avec plus de fermeté les peines de la nuit de l'esprit : fermeté indispensable pour souffrir un état si dur et si incommode. Car si la faiblesse de la partie inférieure n'avait été corrigée par la force que Dieu lui a donnée dans les douces communications qu'il lui a faites de lui-même, la nature n'aurait jamais le courage, ni les dispositions suffisantes pour soutenir la véhémence de cette purification de l'esprit[1] ». La purification de l'esprit peut donc être accompagnée de celle des sens, mais la purification des sens précède généralement celle de l'esprit. Telle est la loi commune que Dieu modifie sans doute quelquefois pour des motifs particuliers de sanctification.

48. D. *Combien de temps peuvent durer les purifications passives ?*

R. « La purification des sens, dit saint Jean de la Croix, se prolonge pendant un temps plus ou moins considérable... On ne peut dire exactement combien cette mortification dure, parce que tous ne sont pas traités de la même manière, et ne souffrent pas les mêmes épreuves. Ceci dépend entièrement de la volonté divine, du plus ou moins d'imperfections à détruire, et aussi du degré d'union auquel le Tout-Puissant veut élever l'âme : l'intensité et la durée de cette purification seront proportionnées aux adorables desseins de Dieu[2]. » Ce que saint Jean de la Croix dit ici de la purification des sens, on peut l'appliquer à la purification de l'esprit, avec cette seule différence que

1. *La nuit obscure*, l. II, c. III.
2. *Ibid.*, l. I, c. XIV.

ette dernière dure ordinairement moins longtemps. Les faits viennent confirmer nos affirmations sur 'inégalité de la durée des épreuves passives. Sainte 'hérèse eut à les subir pendant dix-huit ans ; saint 'rançois d'Assise, deux ans : la bienheureuse Claire de Monte-Falco, quinze ans ; sainte Catherine de Bologne, inq ans ; sainte Marie-Egyptienne, dix-sept ans ; sainte Madeleine de Pazzi, cinq années d'abord, puis seize autres ; le bienheureux Henri Suso, dix ans[1]. Ces exemples, et beaucoup d'autres qu'on pourrait citer, font voir combien les purifications passives varient en durée.

49. D. *Un bon directeur est-il nécessaire pendant la durée des purifications passives ?*

R. La nécessité du bon directeur augmente certainement avec les difficultés plus grandes et plus nombreuses que l'on rencontre dans la vie intérieure. Or, à l'heure des purifications passives, « les personnes spirituelles, dit saint Jean de la Croix, éprouvent de grandes peines et sont fort inquiètes, car elles craignent de s'égarer dans ce chemin. A leur point de vue, la source des biens surnaturels est tarie pour elles, et Dieu les a abandonnées, puisqu'elles ne trouvent ni soutien, ni consolation dans les exercices de piété. Alors elles se fatiguent sans cesse l'imagination et l'esprit pour rentrer dans les goûts sensibles et dans les raisonnements où elles étaient auparavant, se persuadant que sans cela elles ne font rien et perdent le temps... Ces âmes, si elles n'ont point de directeur qui comprenne parfaitement leur intérieur et qui les conduise avec beaucoup de prudence, reculent au lieu d'avancer ; elles sont exposées à abandonner leur voie ; pour le moins, elles se relâchent en leurs saints exercices[2] ».

1. Cf. card. Bona. *Via comp. ad Deum*, c. x, n° 6.
2. *La nuit obscure*, l. I, c. x.

50. D. *Dans quelles dispositions intérieures faut-il être pour bien profiter des purifications passives ?*

R. L'âme intérieure qui veut bien profiter des purifications passives doit s'appliquer aux quatre points suivants : 1° Continuer à servir Dieu avec une grande fidélité et une persévérance inébranlable. 2° Voir la volonté de Dieu en tout avec un grand esprit de foi. 3° Prier avec une grande ferveur. 4° S'encourager par la perspective des grâces immenses et des récompenses infiniment précieuses qui sont attachées à ces épreuves.

51. D. *Que faut-il faire pour servir Dieu avec une grande fidélité et une persévérance inébranlable au milieu des purifications passives ?*

R. Au milieu des purifications passives nous ne devons jamais oublier cette parole du divin Maître : « Celui qui aura persévéré jusqu'à la fin, sera sauvé « (*Matth.*, x, 22) ». Il n'est pas alors nécessaire sans doute d'augmenter et de multiplier indiscrètement les pénitences, de peur qu'on ne succombe sous le poids de tant de maux réunis ; mais il importe beaucoup de rester fidèle et de persévérer autant que possible dans les exercices ordinaires de piété et dans les mortifications habituelles, afin de montrer à Dieu qu'on le sert avec un véritable désintéressement et uniquement pour lui plaire[1].

52. D. *Que faut-il faire pour voir la volonté de Dieu dans les purifications passives ?*

R. Il faut être animé d'un grand esprit de foi. « Celui

1. Th. a Walgornera. *Theol. myst.* D. Th. q. II, disp. 8, a. 7, n° 3 Debent attendere voci Domini clamantis : *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Quamvis enim non debeant se novis et gravioribus affligere pœnitentiis, ne natura internis oppressa jam augustiis succumbat, debent tamen a piis orationis et mortificationis exercitiis, saltem omnino non recedere, ac Domino libenter propriis, ut dicitur, impensis deservir.e

qui s'est entièrement quitté, dit Tauler, et qui a abandonné toutes choses... reçoit tout ce qui lui arrive comme venant de la main du Seigneur ; il s'efforce de lui en rendre grâces et de l'en glorifier... Il ne met plus de différence entre le mépris et l'honneur, entre la douceur et l'amertume, toutes ces choses étant sanctifiées et comme déifiées dans le sein de Dieu. Mais je dis plus, il préférerait de beaucoup l'amertume à la douceur, parce que l'ayant mieux méritée, il sait qu'elle lui est plus convenable : néanmoins, parce qu'il s'est assujetti tout entier aux ordres de Dieu, il reçoit avec plaisir tout ce qu'il plaît à son infinie sagesse de lui envoyer, et il tâche de chérir tout ce qui vient de sa part. Il ne cherche rien, il n'aime rien que Dieu, et ne trouve de satisfaction que dans lui seul, tant il en est rempli, aussi bien dans ses dégoûts et dans ses déplaisirs, que dans sa joie et dans sa consolation[1] ».

53. D. *Est-ce que ces dispositions d'abandon à la volonté divine ne sont pas impossibles à réaliser ?*

R. Il y a certainement les degrés divers dans la conformité à la volonté divine.

En soi, le parfait abandon dont nous parlons ici devrait être le cas de toutes les âmes généreuses ; mais, de fait, cet abandon absolu exige une telle fidélité qu'il est assez rare. Seules les âmes les plus parfaites entrent dans la voie des purifications passives. Au temps de ces cruelles épreuves, Dieu leur retire la consolation, il ne leur retire pas la grâce ; au contraire, plus elles ont à souffrir, et plus il leur vient en aide.

« Si vous me dites, écrit sainte Catherine de Sienne, je suis faible et je ne le puis pas : regardez les Saints qui ont suivi le Fils de Dieu, ils étaient soumis à la même faiblesse ; ils ont été conçus, élevés et nourris de la même manière que nous, et cependant, avec le

1. Tauler. *Institutions*, c. xviii.

secours de Dieu, ils ont tous suivi généreusement cette voie, et le secours qu'ils ont eu, nous pouvons l'avoir, si nous le voulons. Mais, parce que nous croyons ne pas le pouvoir, nous ne le faisons pas ;... et cela parce que *nous ne voulons pas* ; car, si nous le voulions,... nous nous lèverions avec une sainte haine, nous détruirions en nous la volonté propre, et nous embrasserions la croix avec un ardent et saint désir[1] ».

54. D. *Que faut-il faire pour prier avec une grande ferveur au milieu des purifications passives ?*

R. La ferveur de la prière consiste sans doute dans une attention pleine d'amour pour Dieu, mais il faut y ajouter un grand esprit de renoncement, une profonde humilité et une parfaite soumission à la volonté de Dieu[2]. De toutes les prières que Jésus-Christ a faites pendant sa vie mortelle, dit Tauler, la principale et la plus excellente, est celle qu'il adressa à son Père, en ces termes : « Mon Père que votre volonté soit faite et non pas la mienne ». Cette prière est la plus glorieuse et la plus agréable au Père éternel, la plus utile aux hommes et la plus terrible aux démons, c'est par cette résignation de la volonté humaine de Notre-Seigneur que nous sommes tous sauvés, si nous le voulons, et c'est pour cela que la plus grande et la plus parfaite joie de ceux qui sont véritablement humbles consiste à faire très parfaitement la volonté de Dieu[3] ». Si nous demandons quelque soulagement dans nos épreuves, il faut donc le faire avec de grands sentiments d'humilité, de défiance de nous-mêmes et de soumission à la volonté divine. On conseille alors la pratique des oraisons jaculatoires, telles que celles-ci : « Seigneur, venez à mon aide.

1. *Lettres*, t. III, p. 555, éd. Cartier.
2. Th. a Walgornera. *Theol. myst.* D. Th. q. II, disp. 8, a. 7, n° 3 : Orent humiliter, vel ore, vel corde.
3. Tauler. *Institutions*, c. XIII.

Seigneur, ordonnez selon votre bon plaisir, mais faites-moi la grâce d'accomplir en tout votre sainte volonté[1] ».

55. D. *Quels sont les avantages des purifications passives ?*

R. Ces avantages sont très nombreux et très précieux. Il faudrait pour s'en rendre compte reproduire ici tous les effets de la contemplation infuse, but immédiat des purifications passives. Qu'il nous suffise de dire que l'âme qui a vaillamment supporté ces épreuves, obtient une plus grande participation de la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ. « Nous sommes pressés par toutes « sortes d'afflictions dit saint Paul, mais nous ne « sommes pas accablés ; nous nous trouvons dans des « difficultés insurmontables, mais nous n'y succombons « pas ; nous sommes persécutés, mais non abandonnés ; « nous sommes affaiblis, mais non pas entièrement per- « dus ; portant toujours en notre corps la mortification « de Jésus, afin que la vie de Jésus paraisse aussi dans « notre corps (*II Cor.*, IV, 8-10). »

Saint Thomas nous fait voir, dans ce texte de saint Paul, une sorte de marche triomphante au milieu des plus grandes épreuves jusqu'à la complète manifestation de la vie de Jésus en nous. Voici son raisonnement : « *Nous sommes pressés par toutes sortes d'afflictions, mais nous n'en sommes point accablés.* Saint Paul montre d'abord le triomphe de la patience en général, puis il descend à chaque point particulier : *Nous nous trouvons dans des difficultés insurmontables, mais nous n'y succombons pas.* Nous portons ce trésor de patience en des vases fragiles, parce que *nous sommes pressés par toutes sortes d'afflictions.* Aucun genre d'épreuves ne nous est épargné, et nous devons pas-

1. Th. a Walgornera. *Theol. myst.* D. Th. q. II, disp. 8, a. 7, n° 4 : Repetitis orationibus jaculatoriis, et variis virtutum actibus elicitis, maxime patientiæ et conformitatis cum divina voluntate, cœleste deposcat auxilium.

ser par de nombreuses tribulations avant d'arriver au ciel. Il n'y a rien là d'étonnant, notre Chef et notre Modèle a suivi cette route : « Il a fallu que le Christ « souffrît, et c'est ainsi qu'il est entré dans sa gloire ». Cependant, malgré toutes ces afflictions, *nous ne sommes point accablés*. Ceux qui n'ont pas d'autre appui que le monde, sont sujets aux découragements ; pour nous, quelles que soient nos épreuves en ce monde, *nous ne sommes jamais découragés*, parce que notre appui et notre espérance sont en Dieu. *Nous rencontrons*, il est vrai, *des difficultés insurmontables*, nous sommes privés de tout, souvent nous paraissons manquer du nécessaire, mais *on ne peut nous enlever* Dieu, notre vrai trésor... *Nous sommes persécutés*, il nous faut fuir d'un lieu à un autre, *mais nous ne sommes pas* pour cela *abandonnés* de Dieu : sa protection nous suit partout... *Nous sommes comme écrasés* par les tentations qui nous menacent sans cesse, *mais nous ne sommes pas perdus*, car nous ne cessons d'être assistés de Dieu, et de pratiquer la vertu avec son secours, *portant toujours en notre corps la mortification de Jésus*. Telle a été la condition du divin Maître, car il a souffert et il est mort, sans cesser cependant de vivre de sa vie spirituelle. Après sa résurrection cette vie spirituelle s'est communiquée à son corps, et l'a rendu glorieux et immortel. *Nous portons la mortification de Jésus*, c'est-à-dire pour l'amour de Jésus, ou bien à l'exemple de la mort de Jésus ; en effet, comme Jésus, nous avons souffert pour la vérité, *dans notre corps* aussi bien que dans notre âme, *afin que la vie de Jésus*, c'est-à-dire la vie de la grâce, que Jésus nous a méritée et qu'il nous donne, et qui est cachée dans nos cœurs, *paraisse aussi dans notre corps*, quand *il viendra transformer l'infirmité de notre corps et le rendre semblable à la sublime clarté de son corps ressuscité*[1] ».

1. D. Th. *Expos.* in Ep. II ad Cor. c. IV, l. IV : *In omnibus tribulationem patimur, sed non angustiamur*, ostendit eorum patientiam in his quæ

Tels sont les fruits des purifications passives : à haque épreuve une victoire, et à la suite de toutes ces ictoires une plus grande manifestation de la vie de ésus en nous.

56. D. *Quelle est la récompense infiniment précieuse promise à ceux qui supportent vaillamment les purifications passives ?*

R. Cette récompense n'est autre que Dieu lui-même. Nous sommes les enfants adoptifs de Dieu et les cohéritiers de Jésus-Christ. D'après saint Thomas, Dieu ne nous donnera pas pour héritage quelques petits présents, il nous donnera l'héritage tout entier, et cela à chacun de nous, car l'héritage du ciel n'est pas comme les héritages de la terre, qu'il faut partager entre tous les héritiers. Nous pourrons tous voir Dieu et l'aimer pendant toute l'éternité. Toutefois, il faut remarquer que nous ne pouvons entrer en possession de son héri-

patiuntur, et circa hoc duo facit : Primo, ostendit mala quæ patiuntur in generali ; secundo, enumerat ea in speciali, ibi : *Aporiamur, sed non destituimur*. Dicit ergo : Vere habemus hunc thesaurum in vasis fictilibus, quia *in omnibus tribulationem patimur*, quasi dicat : Nullus modus tribulandi deest nobis : « Per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum Dei (*Act.*, XIV, 21). » Nec mirum, quia, ut dicitur Lucæ, ult. 26, « Oportuit Christum pati, et sic intrare in gloriam suam ». Et licet sic tribulemur, *non* tamen *angustiamur*... Homines qui solum in mundo confidunt, angustiantur ;... sed nos, licet tribulemur in mundo, quia tamen confidimus do Deo et speramus in Christo, patet nobis via evasionis et auxilii a Deo, et ideo *non angustiamur*... *Aporiamur*, id est, depauperamur... adeo pauperes sumus ut necessaria desint,... *sed non destituimur* a Deo, qui est thesaurus noster... *Persecutionem patimur*, scilicet de loco ad locum... *Sed non derelinquimur* a Deo, quin præbeat auxilium... *Dejicimur* ad mortis pericula, *sed non perimus*, id est, a bono non cessamus ; vel *non perimus* quia Deus sustentat nos... *Semper mortificationem Jesu Christi in corpore nostro circumferentes*... In Christo talis fuit processus. Nam a principio suæ conceptionis carnem habens passibilem, et passus et mortuus fuit ; sed tamen interius vivebat spirituali vita. Post resurrectionem vero illa spiritualis et gloriosa vita usque ad corpus derivata est, et factum est corpus gloriosum et immortale... *Mortificationem Jesu*, id est, propter Jesum, vel ad similitudinem mortis Jesu... quia propter veritatem passi sumus, sicut et Jesus. *In corpore nostro*, non solum in mente... *Ut et vita Jesu* quæ latet nunc in corde nostro, *in corporibus nostris manifestetur*, quando scilicet *reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ*.

tage qu'en qualité de cohéritiers de Jésus-Christ. Or Jésus-Christ a pris possession de son héritage par d grandes souffrances et par la mort de la croix. C'es ainsi que nous entrerons en possession de notre cé leste héritage[1].

Tauler, dans un de ses sermons, nous expose la même doctrine, en parlant de la signification symbolique de la croix de Jésus-Christ. « Cette croix, dit-il, repré sente les hommes parfaits, auxquels le Père céleste réserve une gloire toute particulière avec son Fils unique, en leur envoyant, par une attention toute spéciale, une multitude de contradictions, de peines de tentations, de troubles, de croix, et en leur donnant à boire du calice où a bu Jésus-Christ lui-même, son Fils unique. C'est ce qui arriva aux saints apôtres Jacques et Jean, auxquels Jésus-Christ dit : *Pouvez-vous boire le calice que je boirai ?* C'est comme s'il eût dit : Voulez-vous être les premiers entre les amis de Dieu, il faut que vous supportiez aussi plus de contradictions que tous les autres, car le disciple n'est pas plus que le maître. Si le Christ lui-même devait souffrir et entrer par la croix dans le royaume de son Père, aucun ami de Dieu ne saurait se dispenser de souffrir aussi quelque chose[2]. »

---

1. *Cf.* D. Th. *Expos.* in Ep. ad Rom. c. VIII : Si filii, et hæredes : hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi.

2. Tauler. *Sermon pour le dimanche de la Quinquagésime.* Trad. de M. Charles Sainte-Foi. Paris, Poussielgue-Rusand, 1855.

CHAPITRE II

La purification passive des sens

59. *La purification des sens, ce que c'est.* — 60. *Sa écessité.* — 61-63. *Ses signes distinctifs.* — 64. *Ses ffets.* — 65. *Effets négatifs ou éloignement des obstacles.* — 66. *Les passions soumises.* — 67. *L'imagination réglée.* — 68. *Les illusions du démon vaincues.* — 69. *Les tentations de l'orgueil éloignées.* — 70. *Les tribulations de a chair moins fréquentes.* — 71. *Fatigue corporelle moins redouter.* — 72. *Manière de coopérer à ces effets négatifs.* — 73. *Effets positifs de la purification passive des sens.* — 74. *Connaissance de Dieu et de soi-même.* — 75. *Vertus lus élevées et plus solides.* — 76. *Manière de coopérer à es effets positifs.* — 77. *Réponse à une objection.* — 78. *Conduite à tenir dans les aridités.* — 79. *Epreuves econdaires de la purification passive des sens.* — 80. *Pri- ation des biens temporels extérieurs.* — 81. *Des richesses.* — 82. *Des biens de la famille et de l'amitié.* — 83. *Des onneurs.* — 84-87. *Les afflictions corporelles.* — 88-91 *Les persécutions des hommes.* — 92. *Les persécutions du démon.* — 93. *Les tentations.* — 94. *L'obsession.* — 95. *La possession.* — 96. *Les signes de l'obsession.* — 97. *Les signes de la possession.* — 98. *Pourquoi Dieu perme-t-il es persécutions du démon.* — 99-102. *Etendue de la puis- ance du démon.* — 103. *On ne peut pas désirer les per- sécutions du démon.* — 104-106. *Moyens pour les éloigner et les surmonter.* — 107-108. *Tentations contre la chasteté.* — 109. *Ce qu'il faut faire pour les éviter et les vaincre.*

57. D. *Qu'est-ce que la purification passive des sen*

R. C'est un ensemble de peines très dures principalement une soustraction de la dévotion sen sible, que Dieu fait éprouver dans la partie inférieu de l'âme, en vue de purifier l'appétit sensitif, et de soumettre à l'esprit[1].

58. D. *Pourquoi dit-on que la purification pass des sens consiste principalement dans la soustracti de la dévotion sensible ?*

R. C'est pour indiquer l'acte principal de cette pu fication. En effet, purifier les sens n'est pas seulem les affranchir de toute souillure, c'est encore les élev les spiritualiser en quelque sorte. Pour arriver à résultat, il est utile et même nécessaire de sevrer sens de leur objet propre, fût-il légitime. Comment sens se soumettront-ils à l'esprit et s'élèveront-ils a dessus d'eux-mêmes, s'ils continuent à jouir du c des objets sensibles ? Dieu fait alors disparaître objets, même légitimes, comme il arrive dans la sou traction de la dévotion sensible, et bientôt la part inférieure de l'âme, dépouillée de ses attaches se sibles, se soumet volontiers à l'esprit, forme avec l une étroite alliance, et marche de concert vers le mêr

1. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. II, disp. 8, a. 1 : Div Thomas in multis locis suorum operum loquitur de quatuor generil causarum. In 5 libro Metaphysicæ, lect. II. — II, II, q. XXVII, a. 3. — potentia, q. III, a. 16. — Applicandæ sunt istæ causæ ad purgation passivam. Causa materialis est pars sensitiva hominis, in qua exeeet talis purgatio, tam quantum ad affectum, quantum ad cognitionem Causa formalis est substractio gratiæ sensibilis... ex qua substractio variæ et admodum angustæ desolationes, et continuæ in sensu tam affi tivo quam cognoscitivo procedunt ariditates... Causa efficiens seu effi tiva est Deus ipse bonus et misericors, quamvis tunc incipienti auster et plurimum iratus appareat... Causa finalis purgationis passivæ in pa sensitiva est, ut hæc pars inferior apte purificata conformetur parti sup riori, cui subordinatur, etiam a pravis dispositionibus suis purificand ut sic utraque bene disposita, simulque consentiens facile ad intima Dei concurrat unionem.

but : l'intime union à Dieu. Plus tard, Dieu achèvera son œuvre. La purification passive de l'esprit aura son retentissement jusque dans la partie inférieure de l'âme : c'est alors que les sens, transformés pour ainsi dire par l'union divine, entreront en participation des jouissances de l'esprit. Mais le chemin à parcourir sera long, et Dieu, habile artisan de notre sanctification, commence sans plus tarder son œuvre réparatrice par sevrer notre âme des douceurs de la dévotion sensible, car cette dévotion très utile à notre avancement spirituel en certain cas peut devenir un obstacle à notre perfection, à cause de nos mauvaises dispositions.

59. D. *En quoi consiste la privation de la dévotion sensible ?*

R. C'est la réunion de plusieurs épreuves très douloureuses : le dégoût des choses divines, les aridités et les sécheresses spirituelles.

Quelques explications sont ici nécessaires. Le dégoût des choses divines, les aridités et les sécheresses spirituelles dont nous parlons ici ne sont pas des choses mauvaises, car ces dispositions intérieures ne sont pas volontaires. Le dégoût seul pourrait être mauvais, car il se présente quelquefois sous la forme d'une tristesse et d'un engourdissement spirituel qui empêche de faire le bien[1] ; mais si cette tristesse n'est nullement consentie, si elle est uniquement l'effet de la purification passive, on ne doit y voir qu'une simple épreuve, puisque la volonté n'y est pour rien[2]. La

1. D. Th. I p. q. LXIII, a. 2, ad 2. — II, II. q. LIV, a. 2, ad 1 : Acedia est tristitia aggravans, id est, impediens animum ab operando. — *De malo*, q. VIII, a. 1, c. : (Acedia) nihil est aliud quam tristitia de aliquo bono spirituali, prout est impeditivum boni corporalis.

2. D. Th. II, II. q. XXXVI, a. 3, c. : Saint Thomas dit que le dégoût (acedia) est un péché mortel, mais il ajoute : si sit inchoatio peccati in sola sensualitate... acedia est peccatum veniale. — Les commentateurs

joie, la douceur, la consolation, sont donc des fruits sensibles de la dévotion qui peuvent être supprimés sans nuire à la dévotion essentielle, car la dévotion essentielle consiste dans un acte de la volonté qui fait embrasser avec un saint empressement tout ce qui touche au service de Dieu[1].

Si la joie, la douceur, la consolation se produisent dans la partie inférieure de l'âme, celle-ci jouira de la dévotion sensible ; si c'est la tristesse et le dégoût involontaire, les aridités et les sécheresses, il y aura privation de la dévotion sensible et purification passive des sens. Avec cette purification, les fruits délectables de la dévotion restent dans la partie supérieure de l'âme ; leur privation ne se fait sentir que dans la partie inférieure. Plus tard, avec la purification passive de l'esprit, toute joie disparaîtra, la tristesse se fera sentir jusque dans la partie supérieure de l'âme : il ne restera plus que l'essentiel de la dévotion. Mais, ici, dans cette première étape de purification, tout reste, excepté le sensible.

de saint Thomas expliquent ce passage en ce sens que le dégoût peut devenir tout à fait involontaire et un effet de la purification passive : Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. II, disp. 8, a. 3, n° 2 : Et quando acedia est affectus purgationis passivæ, tantum est pœna. — D. Bannès, *Com. in Sec. secundæ* : Acedia formaliter est in voluntate... At vero in sensualitate potest esse antecedenter quædam tristitia... Unde illa tristitia sensualitatis potius est occasio acediæ, quam acedia... Non omnis motus sensualitatis est peccatum veniale, etiamsi versetur circa objectum peccati mortalis, nisi quando in parte superiori est aliqualis mora reprimandi motum sensualitatis. — La tristesse peut même devenir, en certains cas, un fruit de la dévotion. D. Th. II, II. q. LXXXII, a. 4 c :. Devotio per se quidem et principaliter spiritualem lætitiam mentis causat ; ex consequenti autem per accidens causat tristitiam. Dictum est enim, art. præc. quod devotio ex duplici consideratione procedit : principaliter quidem ex consideratione divinæ bonitatis, quia ista consideratio pertinet quasi ad terminum motus voluntatis tradentis se Deo, et ex ista consideratione per se quidem sequitur delectatio... Sed per accidens hæc consideratio tristitiam quamdam causat in his qui nondum plane Deo fruuntur.

1. D. Th. II, II. q. LXXXII, a. 1, c. : Devotio nihil aliud esse videtur quam voluntas quædam prompte tradendi se ad ea quæ pertinent ad Dei famulatum.

60. D. *La purification passive des sens est-elle nécessaire pour arriver à la contemplation infuse.*

R. Il faut être purifié dans la partie inférieure de l'âme pour arriver à la pleine connaissance de la vérité. C'est la doctrine de saint Paul (*I Cor.*, III, 1 et 2) : « Mes Frères, dit-il aux Corinthiens, je n'ai pu vous « parler comme à des hommes spirituels, mais comme « à des personnes (encore) charnelles, comme à de « petits enfants en Jésus-Christ. Je ne vous ai nour- « ris que de lait, et non de viandes solides, parce que « vous n'en étiez pas capables : et à présent même vous « ne l'êtes pas, parce que vous êtes encore charnels ». Ce qui veut dire d'après saint Thomas : « Je suis choisi entre les apôtres pour parler un langage tout spirituel à des âmes parfaites, mais *je n'ai pu* convenablement *vous parler ainsi*, et vous donner une doctrine spirituelle élevée et solide ; j'ai dû vous parler *comme à des personnes encore charnelles*. L'Apôtre appelle charnelles les âmes à qui il faut donner une nourriture appropriée à leur faiblesse ; il se sert d'une comparaison, *comme à de petits enfants en Jésus-Christ*, c'est-à-dire comme il convient à des âmes peu habituées à la parfaite doctrine de la foi, nourriture des âmes purifiées et avancées. En effet « quiconque ne se nourrit que de lait est incapable d'entendre les dis- « cours de la parfaite justice, car il est encore enfant « *Heb.*, III, 13)[1] ». — Ce lait des enfants est admira-

1. D. Th. *Com.* in 1 Epist. ad Cor. c. III, l. 1 : *Et ego, fratres, non potui vobis loqui quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus. Tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam : nondum enim poteratis : sed nec nunc quidem potestis : adhuc enim carnales estis. — Et ego, fratres*, qui scilicet inter alios Apostolos spiritualibus spiritualia loquor, *non potui*, scilicet convenienter, *vobis loqui quasi spiritualibus*, ut scilicet traderem vobis spiritualia documenta, *sed quasi carnalibus*, scilicet locutus sum vobis : eosdem enim carnales dicit quos supra animales quibus, oportet tradi ea quæ sunt infirmitati eorum accommodata... Adhibit similitudinem, dicens : *Tanquam parvulis in Christo*, id est parum adhuc introductis in perfectam doctrinam fidei, quæ spiritualibus debetur. *Hebr.* III, 13 : « Omnis qui lactis est particeps, expers est sermonum justitiæ, parvulus enim est. »

blement décrit par Richard de Saint-Victor : « Dans le premier degré de charité, dit-il, l'Esprit dont il est dit que *sa douceur surpasse le miel*, vient habiter dans l'âme ; il l'enivre de ses délices : il lui donne à savourer le lait et le miel, et transforme ses lèvres en un rayon qui s'épanche. Telle est la première consolation offerte tout d'abord à ceux qui renoncent au siècle : c'est une nourriture céleste qui leur est présentée au sortir de l'Egypte, pour réparer leurs forces et les soutenir dans la solitude, manne cachée connue seulement de celui qui la goûte. Ce goût spirituel, cette suavité intérieure, c'est le lait toujours préparé à ceux que l'on peut appeler des enfants nouveau-nés ; c'est l'aliment qui doit les faire arriver peu à peu à la force de l'âge mûr. Alors, Dieu conduit l'âme dans la solitude, pour la nourrir de lait et la pénétrer de ses délices enivrantes ». Voici que moi-même, dit le Seigneur, je la nourrirai « de lait ; je la conduirai dans la solitude et je lui « parlerai au cœur » (Osée, II, 14)[1].

Le lait des consolations sensibles est donc pour les enfants et la nourriture solide pour les parfaits. Or, la purification passive des sens nous fait passer du lait des enfants à la nourriture des parfaits ; elle nous prive des consolations sensibles, et nous conduit à un état plus élevé, où l'âme se nourrit d'un aliment tout

1. Rich. a. S Victore. *De quatuor gradibus violentæ charitatis.* In primo itaque gradu Spiritus ille super mel dulcis intrat in animam, et dulcedine sua inebriat eam, in tantum ut habet mel et lac sub lingua sua, et fiant favus distillans labia sua... Hæc est prima consolatio quæ abrenuntiantes sæculo primo excipit, et boni proposito consolidare consuevit. Hic est cibus ille cœlestis, qui egredientes de Ægypto solet reficere et per solitudinem pascere ; hoc est illud manna absconditum quod nemo novit, nisi qui accipit. Hic est ille dulcor spiritualis et interna suavitas quæ quasi modo genitos infantes solet lactare et alere, et ad maturitatis robur paulatim perducere. In hoc itaque statu anima a Domino in solitudinem ducitur, ibique lactatur, ut interna dulcedine inebrietur. Audi quid de hoc statu dicitur, ubi Dominus per prophetam loquitur : Propter hoc, inquit, ecce ego lactabo eam, et educam eam in solitudinem, et loquar ad cor ejus (*Oseæ.*, II, 14).

spirituel[1]. C'est dans cette solitude plus retirée et plus profonde que Dieu parle au cœur. « Mais auparavant, dit Richard de Saint-Victor, il faut quitter l'Egypte ; auparavant, il faut quitter la mer Rouge. Lorsque les Egyptiens auront trouvé la mort dans les eaux, lorsque les mets d'Egypte auront perdu leur saveur, alors l'âme pourra goûter cet aliment céleste... Si les Egyptiens ne sont pas sous le joug, si les inclinations perverses ne sont pas détruites, n'est-il pas à craindre qu'un trop indigne convive ne trouve un mauvais accueil dans la cité des Anges[2]. »

Du reste, la vérité que nous exposons ici s'appuie sur cette parole de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Je « vous dis la vérité ; il vous est utile que je m'en aille : « car si je ne m'en vais pas, le Consolateur ne viendra « point à vous ; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai ». Ce qui veut dire, d'après saint Thomas : « *La tristesse s'est emparée de votre cœur*, à l'annonce de mon départ, mais réjouissez-vous plutôt, car *il vous est utile que je m'en aille*, et même cela vous est très nécessaire, parce que *si je ne m'en vais pas, le Consolateur ne viendra point à vous*. Cela vous est aussi très utile et très avantageux, parce que *si je m'en vais, je vous l'enverrai*. Le divin Maître ne pouvait-il pas donner le Saint-Esprit à ses disciples et rester avec eux ? Oui, mais il ne l'a pas voulu, soit à cause de leur manque de préparation, soit pour leur donner des grâces plus efficaces dans la tribulation, soit enfin pour leur faire

1. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. II, disp. 8, a. 2, n° 4 : In hoc consistit purgatio passiva : in substractione gratiæ sensibilis, quæ dabatur incipientibus, et in cibo perfectorum, qui consistit in gratia interna et perfecta.

2. Rich. a S. Victore. *Ibid.* Sed prius oportet Ægyptum deserere, prius oportet mare rubrum transire. Prius necesse est Ægyptios in aquis perire, prius necesse est Ægypti cibos deficere, quam possimus hoc spirituale alimentum cibumque cœlestem percipere... Prius subjugentur Ægyptii, pereantque mores perversi, ne degenerem convivam dedignentur cives angelici.

apprécier davantage les dons de Dieu[1]. » Pour tous ces motifs, la purification passive des sens n'est pas seulement utile et avantageuse, mais nécessaire aux âmes appelées à la contemplation infuse.

61. D. *Les peines de la vie intérieure, aridités, sécheresses, ou autres souffrances de la partie inférieure de l'âme, sont-elles toujours des purifications passives ?*

R. Ces peines intérieures peuvent être le résultat d'une vie tiède et imparfaite ou l'effet d'un tempérament mélancolique. Dieu les envoie aussi quelquefois pour purifier des âmes assez vertueuses d'ailleurs, mais qui ne sont pas appelées [d'une façon individuelle et prochaine, à une haute contemplation ; son but est alors simplement de leur accorder le secours précieux de la souffrance pour les aider dans l'œuvre de leur perfection].

62. D. *Comment peut-on reconnaître que les épreuves de la partie inférieure de l'âme sont de véritables purifications passives ?*

R. Les auteurs mystiques donnent trois signes distinctifs de la purification passive des sens[2].

« Les aridités et les sécheresses, dit saint Jean de la Croix, peuvent venir quelquefois d'une autre cause que de la nuit ou purification des sens. Elles naissent souvent des fautes et des imperfections, ou de la tiè-

1. D. Th. *Expos.* in Ev. S. Joan, l. II : *Sed ego veritatem dico vobis, expedit vobis ut ego vadam. Si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos. Si autem abiero, mittam eum ad vos. — Tristitia implebit cor vestrum*, scilicet de recessu meo : sed est vobis magis gaudendum, *quia expedit vobis ut ego vadam*, id est, valde vobis est necessarium, quia *si non abiero, Paraclitus non veniet ad vos.* Item est vobis fructuosum et utile, quia si abiero mittam eum ad vos, scilicet Spiritum sanctum. Sed numquid non potuisset Christus dare Spiritum vivens in carne ? Dicendum quod sic. Sed noluit... primo, propter eorum indispositionem ;... secundo, propter divini auxilii conditionem, quod maxime adest in necessitatibus ;... tertio, ex dignitatis Christi consideratione... ne videretur quod homo esset, qui daret Spiritum sanctum.

2. Cf. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. II, disp. 8, a. 1. — Phil. a SS. Trinitate. *Summa Theol. myst.* p. 1, tr. 3, disc. 1, a. 3. — Schram, Scaramelli, et autres.

deur et du relâchement de l'esprit, ou des mauvaises dispositions du corps et de ses humeurs. C'est pourquoi j'indiquerai ici les trois signes principaux qui permettent de discerner si ces aridités et ces sécheresses proviennent de la purification des sens ou de quelqu'un de ces défauts.

« Le premier signe consiste à ne plus éprouver de goût ni de consolation sensible dans les choses de Dieu, et à ne pas en trouver davantage dans les créatures. Quand Dieu introduit l'âme dans la nuit obscure, pour purifier en elle la partie inférieure, il la prive de toute satisfaction et ne la laisse s'attacher à aucune chose. C'est alors un signe presque évident que le dégoût et la sécheresse ne viennent pas de fautes ou d'imperfections récemment commises. En effet, s'il en était ainsi, l'âme éprouverait une certaine tendance naturelle à satisfaire ses goûts en dehors des choses de Dieu ; car si l'appétit déréglé s'abandonne à une imperfection quelconque, aussitôt l'âme se sent plus ou moins inclinée vers elle, selon le degré d'affection ou de plaisir qui l'y porte. Mais ce dégoût des choses naturelles et surnaturelles pourrait avoir pour principe une fâcheuse disposition de tempérament, ou une humeur mélancolique qui ne permet pas de prendre goût à rien ; il est donc nécessaire de recourir à un second signe.

« Le second signe de cette purification des sens est un souvenir habituel de Dieu, accompagné d'anxiété et d'une douloureuse sollicitude : l'âme, destituée de ses premières consolations, croit toujours qu'elle ne sert pas bien Dieu, et qu'au lieu d'avancer elle recule. On voit qu'il y a une grande différence entre cette aridité et la tiédeur, puisque le propre des tièdes est de n'avoir ni soin, ni empressement pour se perfectionner dans les choses divines. Seule, l'aridité de cette purification porte ordinairement avec elle un soin empressé, joint à la pensée et à la souffrance de

ne pas servir Dieu. La sécheresse que Dieu emploie pour purifier les sens naît aussi quelquefois, il est vrai, de la mélancolie ou de quelque autre humeur ; mais cette sécheresse n'est pas alors moins efficace pour purifier l'appétit sensitif, puisqu'elle dépouille l'âme de toute consolation et fait de Dieu l'unique objet de sa sollicitude. Alors la partie inférieure, n'étant plus soutenue d'aucune consolation sensible, est abattue, faible et lâche pour agir ; mais l'esprit ne laisse pas d'être très vif et très fort dans ses opérations. Quand, au contraire, la sécheresse ne procède que du tempérament, on n'éprouve que répugnance et dégoût pour les choses naturelles, sans pour cela ressentir ces ardents désirs d'aimer Dieu, propres aux aridités de la purification des sens...

« Le troisième signe consiste dans l'impossibilité où se trouve l'âme de faire usage comme auparavant de l'imagination pour discourir et méditer. Dieu commence alors de se communiquer à l'âme, non par les sens et les raisonnements, mais par la voie du pur esprit et sans discours, par l'acte simple de la contemplation, où les sens extérieurs et intérieurs ne peuvent atteindre. Il faut remarquer que cette captivité des puissances de l'âme, et le peu de satisfaction qu'elles ont en cet état, ne sont nullement l'effet d'une humeur déréglée. S'il en était ainsi, cette disposition, qui est naturellement changeante, venant à cesser, l'âme pourrait aussitôt, avec un peu d'application, reprendre ses premiers actes, et les puissances retrouveraient facilement leur liberté et leur appui. On voit le contraire dans la purification de l'appétit sensitif, où l'impossibilité de discourir va toujours croissant. A la vérité, les ténèbres de cette nuit ne se répandent pas d'une manière uniforme. Quelques âmes jouissent par intervalles des consolations sensibles de l'oraison : leur faiblesse ne permet pas qu'on les en détache brusquement. Toutefois, si elles sont appelées à un état

plus parfait, elles pénétreront toujours plus avant dans les ténèbres de la nuit et l'œuvre de la purification des sens s'achèvera[1]. »

En résumé, saint Jean de la Croix demande trois choses pour que les aridités de la vie intérieure constituent de véritables purifications passives : 1° Que l'âme ne s'attache à aucune consolations sensible et s'éloigne avec persévérance des créatures ; 2° qu'elle continue, malgré sa désolation intérieure, à servir Dieu fidèlement et à chercher sa divine présence ; 3° qu'elle ne puisse plus ni méditer, ni discourir : ce dernier signe est le plus important.

63. D. *N'y a-t-il pas d'autres signes de la purification passive des sens ?*

R. On reconnaît encore la purification passive des sens à plusieurs autres circonstances qu'il importe d'examiner attentivement. Voici ces indices favorables : 1° Si l'âme qui souffre ces aridités a reçu autrefois de grandes consolations sensibles et éprouvé d'ardents sentiments d'amour de Dieu ; 2° si les aridités sont rigoureuses et *continuelles ;* 3° si l'âme qui ne peut plus méditer, ni s'exciter aux saintes affections, se trouve déjà quelquefois fixée en Dieu par un simple regard, et que ce regard lui procure une plus grande énergie spirituelle ; 4° enfin, si les autres purifications passives des sens, comme les maladies extraordinaires, les persécutions, etc., viennent corroborer et compléter l'action bienfaisante des aridités.

Il y a dans toutes ces circonstances favorables, jointes aux signes indiqués dans la réponse précédente, comme un faisceau de preuves qui se fortifient l'une l'autre et finissent par éclairer un œil exercé et prudent.

1. *La nuit obscure*, l. I, c. IX.

64. D. *Quels sont les effets de la purification p sive des sens ?*

R. Ces effets sont de deux sortes : les premiers manifestent dans l'éloignement des obstacles, l seconds dans une augmentation considérable de s cours spirituels[1]. Ces différents effets seront exp qués dans les réponses suivantes. Qu'il nous suffise dire ici que cette division des effets de la purificati des sens est fondée sur l'action de la grâce en nou « Le Saint-Esprit fait en nous deux choses, dit Taule il nous vide, puis il remplit le vide qu'il a fait. Le vi est la première et la principale opération ; car, pl nous sommes vidés, plus nous avons de capacité po recevoir... Il faut que l'eau sorte pour que le feu entre. Pour que Dieu entre en nous, il faut que la créatu en sorte... Il faut que l'âme animale disparaisse, po que l'âme raisonnable s'épanouisse... Lorsque cet première préparation est accomplie, le Saint-Espr exécute aussitôt la seconde, et remplit la capacité d cœur qu'il a vidé[2]. »

65. D. *Quels sont les effets de la purification pa sive des sens par rapport aux obstacles à éloigner ?*

R. Ces effets consistent dans l'éloignement d trois obstacles qui s'opposent à notre union à Dieu, savoir : 1° les défauts ou imperfections de l'âme 2° les écarts de l'imagination et les illusions du démon 3° les tentations d'orgueil et d'impureté, et les fatigue du corps[3].

1. Th. a WALGORNERA. *Theol. myst. D. Th.* q. II, disp. 8 a. 6, n° 1 Purgatio passiva partis sensitivæ duo facit : primum ordine generationis et executione, ac ex parte incipientis est removere omnia impediment divinæ unionis, ad quam ordinatur : secundum est inducere debitas dis positiones ad talem inionem.

2. TAULER. *Deuxième sermon pour la Pentecôte.*

3. Th. a WALGORNERA. *Theol. myst. D. Th. Ibid*, n° 3. Fructus priva tivi purgationis passivæ... sunt. Primo, quippe per illos omnes defectus et imperfectiones partis sensitivæ recensitæ sub titulo vitiorum

66. D. *Comment la purification passive des sens réprime-t-elle les imperfections de l'âme ?*

R. Les consolations sensibles deviennent quelquefois, par l'attachement que nous y avons, une des principales causes de nos imperfections ; elles peuvent, si nous n'y prenons pas garde, surexciter les mouvements de l'appétit sensitif, et l'empêcher de se soumettre à la raison, selon l'ordre providentiel. En supprimant ces consolations en temps opportun, Dieu vient à notre aide dans l'œuvre de notre purification.

« Cette nuit des sens, dit saint Jean de la Croix, en éteignant les satisfactions naturelles et surnaturelles, et en mettant fin à tous les raisonnements, délivre par là même l'âme de toutes les imperfections[1]... Le premier effet de cette aridité est d'inspirer à l'âme plus de respect et de retenue dans ses rapports avec Dieu... L'âme retire un autre avantage de ces épreuves, c'est l'humilité spirituelle, vertu contraire à l'orgueil spirituel, qui la purifie de toutes les imperfections où elle tombait à l'heure de sa prospérité et de ses premières consolations[2]... Cette sécheresse corrige aussi l'âme de ses imperfections à l'égard de l'avarice spirituelle. Jamais son avidité spirituelle n'était satisfaite ; impatiente de jouir, il lui fallait tantôt un exercice, tantôt un autre ; actuellement, grâce aux ténèbres de cette nuit obscure, elle se livre à ces pratiques avec tant de réserve et de sobriété, qu'on pourrait peut-être l'accuser de pécher par défaut... La purification des sens a encore pour résultat de préserver l'âme des souillures de la luxure spirituelle, puisque

capitalium, superbiæ, etc., evacuantur, ut sic impedimenta, quæ ex parte sensitiva divinæ unioni poterant obstare, removeantur... Secundo, per illam incipientes multis ineptis vanis imaginationibus, et dæmonum illusionibus, aut imperfecto saltem operandi modo liberantur. Tertio tandem, multa pericula cadendi in anima, et deficiendi quantum ad vires naturales in corpore, præcaventur.

1. *La nuit obscure*, c. XI.
2. *Ibid*, c. XII.

ces défauts procèdent habituellement d'une jouissance de l'esprit qui rejaillit sur les sens... Pour ce qui concerne la gourmandise spirituelle, cette nuit obscure préserve l'âme de nombreux défauts qu'il n'est pas nécessaire d'énumérer ici... L'âme se purifie également des imperfections relatives aux trois autres péchés capitaux : l'envie, la colère, la paresse, et elle acquiert les vertus contraires... Les langueurs et les faiblesses que l'on éprouve dans les choses spirituelles ne sont plus défectueuses, parce que ces imperfections, qui procédaient autrefois du désir exagéré des consolations, ne viennent plus aujourd'hui de ce goût imparfait, Dieu nous ayant mis par cette purification des sens dans une entière incapacité à l'égard de toute jouissance[1]. »

67. D. *Comment la purification passive des sens nous met-elle à l'abri des écarts de l'imagination ?*

R. L'imagination veut souvent faire la loi aux autres puissances de l'âme : rien n'est plus important que de la soumettre et de la régler. Dieu arrive à cette fin d'une manière très efficace en nous privant des consolations sensibles. « En effet, dit saint Jean de la Croix, l'âme est alors tellement humiliée et assouplie par les difficultés, les tentations, les tribulations de tous genres par lesquelles Dieu l'exerce, qu'elle devient plus douce et plus traitable dans ses rapports avec lui, avec elle-même et avec le prochain. Elle ne s'irrite pas, ne se trouble plus de ses propres fautes, ni de celles d'autrui, elle ne reproche plus à Dieu avec impatience les dégoûts et les lenteurs qu'elle éprouve dans l'œuvre de sa perfection[2]. » En un mot, l'imagination humiliée devient calme, paisible, fidèle servante de la raison.

Du reste, les consolations sensibles n'ont pas tou-

1. *Ibid*, c. XIII.
2. *La nuit obscure*, l. I, c. XIII

jours Dieu pour principe, elles peuvent aussi venir du tempérament, et même du démon qui se sert de nos dispositions naturelles pour contrefaire les opérations divines ; elles sont bonnes ou mauvaises, selon qu'elles partent d'un bon ou d'un mauvais principe et qu'elles nous conduisent au bien ou au mal. Or, il est très difficile, surtout pour les commençants, de bien discerner la véritable cause de ces jouissances intérieures : l'incertitude et l'anxiété s'emparent de l'âme et la mettent souvent dans un état fort pénible. La purification passive des sens nous délivre de cette agitation intérieure, du moment qu'elle nous enlève le goût des choses sensibles, naturelles et surnaturelles[1].

68. D. *Comment la privation de la dévotion sensible éloigne-t-elle le danger des illusions du démon ?*

R. Une âme éprouvée par les aridités et les sécheresses, si elles est fidèle à la grâce, se tient plus inviolablement attachée à la foi, à l'humilité, à l'obéissance, et elle trouve dans la pratique de ces vertus une lumière plus grande et une énergie plus persistante contre les illusions du démon. « A mesure que l'âme se purifie des affections et des appétits sensitifs, dit saint Jean de la Croix, elle échappe d'une manière merveilleuse à la tyrannie de ses ennemis ; en effet, quand l'âme a étouffé en elle tout instinct et tout attrait des satis-

1. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. II, disp. 8, a. 4, n° 3 : Incipientibus penitus incertum est an hujusmodi communicationes, seu dulcedines sensibiles, a naturali dispositione diabolo cooperante procedant, vel a naturali alacritate ; et moveri se putant spirituali consolatione, quam sæpe ab inimico, vel a proprio corde aliquid sentit homo, et a Spiritu sancto hoc esse credit... Ut docet D. Th. I, II, q. xxx et xxxi, et xxxv, delectationes sensibiles aliquas esse bonas, aliquas malas. Etenim delectatio ex D. Th. in locis citatis est : quies appetitivæ virtutis in aliquo bono amato, et per consequens aliquam operationem. Et dupliciter potest accipi, una quidem ex parte boni, in quo aliquis quiescens delectatur ; bonum enim, et malum, in moralibus sumitur secundum quod convenit rationi, vel discordet ab ea, et ita in moralibus est quædam delectatio bona secundum quod appetitus inferior, seu superior, requiescit in eo quod convenit rationi, et aliqua mala secundum quod discordat ab ea.

factions sensibles, le démon, le monde et la chair n'ont plus ni armes ni forces pour l'attaquer[1]. »

Il ne faut pas se le dissimuler, le démon se transforme quelquefois en ange de lumière, et Dieu permet que les âmes inexpérimentées et présomptueuses soient trompées par les illusions qui se glissent alors dans les consolations sensibles[2]. Saint Thomas pose cette question : Le démon peut-il, par des tentations intérieures, nous porter au péché ? Il répond affirmativement. Le démon, il est vrai, est privé de toute action directe sur notre raison et notre volonté ; mais il exerce et concentre ses forces avec d'autant plus de violence sur notre imagination et notre appétit sensitif : c'est par là qu'il essaie de nous faire succomber. En effet, le démon peut faire que certaines formes représentatives se produisent dans l'imagination, et que l'appétit sensitif en soit ému et troublé. L'âme aveuglée et entraînée par la passion croit devoir alors poursuivre l'objet qui se présente à son imagination, parce qu'elle considère tout ce qu'elle désire comme un bien réel. C'est ainsi, conclut saint Thomas, que le démon nous porte au péché par des tentations intérieures[3]. Or, la purification passive des sens, en supprimant le goût des choses sensibles, naturelles et surnaturelles, enlève tout espèce d'aliment à ces tentations intérieures du

1. *La nuit obscure*, l. I, c. XIII.

2. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. II, disp. 8, a. 4, n° 2 : Angelus Satanæ se transformans in agelum lucis in communicationibus gratiæ sensibilis, potest, Deo permittente, immisceri, et incautos, vel elatos incipientes, in errorem et in ruinam adducere.

3. D. Th. I, II, q. LXXX, a. 2 : Utrum diabolus possit inducere ad peccandum interius instigando ? Respondeo dicendum quod... tota interior operatio diaboli esse videtur circa phantasiam et appetitum sensitivum ; quorum utrumque commovendo potest inducere ad peccatum. Potest autem operari ad hoc quod imaginationi aliquæ formæ imaginariæ præsententur : potest autem facere quod appetitus sensitivus concitetur ad passionem... Contingit etiam ex hoc quod passio est concitata, ut id quod proponitur imaginationi, judicetur prosequendum, quia ei qui a passione detinetur, videtur esse bonum id ad quod per passionem inclinatur. Et per hunc modum interius diabolus inducit ad peccatum.

démon. C'est tout ce qu'il importait de signaler ici, car nous aurons bientôt à parler plus en détail des différentes persécutions du démon. (92-106).

69. D. *Comment la purification passive des sens éloigne-t-elle les tentations d'orgueil ?*

R. Les consolations sensibles, même celles qui viennent certainement de Dieu, sont assez souvent des occasions de tomber dans le péché d'orgueil : l'inexpérience et l'imperfection des âmes qui commencent à se donner à Dieu, et les nombreuses tentations du démon, entraînent facilement sur cette pente rapide[1]. On distingue quatre sortes d'orgueil : 1° croire posséder de soi-même ce que l'on a reçu de Dieu ; 2° attribuer à ses propres mérites ce que l'on a reçu gratuitement ; 3° se glorifier d'un bien que l'on n'a pas ; 4° désirer attirer les regards sur soi, au mépris des autres[2]. L'âme qui jouit des douceurs spirituelles est fréquemment exposée à tomber dans ces quatre pièges de l'orgueil ; au contraire, l'âme éprouvée dans le creuset de la purification passive des sens trouve dans son dénûment et son humiliation un abri sûr contre ces dangereuses tentations : la vertu triomphe alors dans la faiblesse[3].

70. D. *Comment la purification passive des sens éloigne-t-elle des tribulations de la chair ?*

R. Les consolations et les douceurs spirituelles peuvent avoir un retentissement fâcheux dans les sens.

1. Th. a Valgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. II, disp. 8, a. 4, n° 6 : Tales sensitivæ communicationes, etsi veræ, et a Deo procedentes, ex imperfectione incipientium, et suggestione dæmonum præbent occasionem superbiæ.

2. D. Th. II, II, q. CLXII, a. 4, c. : Duæ primæ species (superbiæ), scilicet cum quis a semetipso habere æstimat quod a Deo habet, vel cum propriis meritis sibi datum desuper credit... Est tertia species superbiæ, cum scilicet aliquis jactat se habere quod non habet... Quarta superbiæ species est, cum aliquis, aliis despectis, singulariter vult videri.

3. *II Cor.*, XII, 9 : Virtus in infirmitate perficitur.

Ce phénomène est fondé, d'après saint Thomas, sur l'union intime du corps et de l'âme, et sur l'influence réciproque qui résulte de cette étroite union[1]. Saint Bonaventure en parle en termes très clairs et très instructifs[2]. Sainte Thérèse a également traité ce point délicat dans deux lettres adressées à son frère. Voici l'explication et les conseils qu'elle donne à ce sujet : « Quant à ces tribulations que vous éprouvez à la suite de l'oraison, n'en faites aucun cas. Pour moi je n'ai jamais rien senti de pareil, parce que Dieu dans sa bonté m'a toujours délivrée de ces passions ; mais je pense que cela doit venir du plaisir excessif dont l'âme est affectée, lequel se répand au dehors. Cela passera, avec la grâce de Dieu, pourvu que vous n'en fassiez point de cas[3]. » Et ailleurs sainte Thérèse ajoute : « Quant à cette émotion des sens, je vous ai dit ce qu'il y avait à faire. Je trouve que cela est indifférent

1. D. Th. q. XXVI, *de Verit.* a. 10, c. : Sciendum est quod secundum naturæ ordinem, propter colligantiam virium animæ in una essentia, et animæ et corporis in uno esse compositi, vires superiores et inferiores, et etiam corpus, invicem in se effluunt quod in aliquo eorum superabundat ; et inde est quod ex apprehensione animæ transmutatur corpus secundum calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et ægritudinem, ot usque ad mortem. — Et I, II, q. XXII, 1. 2, ad 3 : Est autem et alia naturalis transmutatio organi, prout transmutatur quantum ad suam naturalem dispositionem, puta quod calefit, aut infrigidatur, vel alio modo similii transmutatur ; et hujusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensivæ virtutis sensitivæ... Unde in definitione motuum appetitivæ partis materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi, sicut dicitur, quod ira est *accensio sanguinis circa cor.* — Et I, II, q. XXVIII, a. 5, c. : Quantum vero ad id quod est materiale in paissione amoris, quod est immutatio aliqua corporalis, accidit quod amor s t læsivus propter excessum immutationis ; sicut accidit in sensu, et inoomni actu virtutis animæ qui exercetur per aliquam immutationem rgani corporalis.

2. S. Bonav. *De prof. relig.*, l. II, c. LXXVI (LXXV), ad finem : De his vero, qui cum aliquando dulcedinem spiritualem sentiunt, et mox carnalis delectationis pruritu fœdantur, nescio quid judicem, nisi quod potius eligo illis carere floribus, quod de luti sordibus legere deberem. Et sicut illos damnare non audeo, qui invite quandoque in spiritualibus affectionibus carnalis fluxus liquore maculantur ; ita etiam excusare noqueo, qui tali fluxu ex consensu condelectantur, qualiscumque eorum intentio videatur.

3. Lettres de sainte Thérèse (éd. Bouix), t. II, p. 201.

à l'oraison et que le mieux est de n'y pas faire attention. Je me souviens d'avoir entendu dire à un grand théologien qu'un homme l'était venu trouver un jour extrêmement affligé de ce que chaque jour qu'il communiait, il souffrait quelque chose de plus pénible encore que cette émotion dont vous vous plaignez. On lui avait ordonné pour cette raison de ne communier qu'une fois l'année, seulement pour satisfaire au commandement. Le théologien, quoiqu'il ne fût pas homme d'oraison, reconnut la cause de la faiblesse de cet homme, lui conseilla de n'en faire aucun cas et de communier tous les huit jours ; et depuis ce temps cet homme débarrassé de ses craintes, fut aussi délivré du reste[1]. »

On le voit, si ces tribulations de la chair ne doivent pas inquiéter les âmes timorées, il n'en est pas moins vrai qu'à la suite « du plaisir excessif dont l'âme est affectée, » il se produit dans les sens quelque chose de fort désagréable. La purification passive des sens apporte un remède efficace à cet inconvénient, en supprimant toutes les douceurs et toutes les consolations sensibles[2].

71. D. *Comment la purification passive des sens peut-elle être utile au point de vue des forces corporelles ?*

R. Les douceurs et les consolations sensibles sont des grâces et des encouragements au bien, quand Dieu juge à propos de nous en favoriser ; mais elles peuvent aussi, souvent par notre faute, devenir la cause d'un énervement général qui affaiblit le corps, et s'étend

1. *Ibid.*, p. 216.

2. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. II, disp. 8, n° 7 : Ad hujusmodi communicationes sensitivas ex defectu purificationis sensitivæ partis, multæ sequuntur impuritates... et periculum est, ne incipientes nondum in virtute firmati consensum eis præbeant, et carne consummentʻ quod spiritu incœperunt... Talibus magis expediunt amara, quam dulciaʻ dura, quam mollia... Suavia sicut sensualitatem delectant, ita et vires ejus faciunt.

jusqu'aux facultés de l'âme. Cette faiblesse corporelle va quelquefois si loin qu'on ne peut plus se livrer à ses exercices de piété ; on se décourage alors, on languit dans l'engourdissement spirituel, et au lieu d'avancer dans la voie de la perfection, on recule de jour en jour[1]. C'est un fait confirmé par de trop nombreuses expériences, une dévotion indiscrète, en affaiblissant le corps, fait tomber l'âme dans la tiédeur et dans le découragement[2]. L'intervention divine qui a lieu dans la purification passive des sens, supprime le danger dont nous parlons ici ; l'âme, saturée de consolations sensibles, n'aurait peut-être pas eu le courage de se modérer dans ses pratiques de dévotion : Dieu l'arrête sur cette pente périlleuse, et lui rend bientôt, avec des forces nouvelles, une plus grande générosité dans le travail de sa perfection.

72. D. *Que faut-il faire pour se disposer à bien profiter des premiers effets de la purification passive des sens qui consistent dans l'éloignement des obstacles ?*

R. Il faut s'exercer généreusement à la purification active des sens (*Théol. ascét.*, 96-109), c'est à-dire mortifier ses sens, exercer sur eux une grande vigilence, et s'en servir uniquement en vue de Dieu, pour sa plus grande gloire et sa propre sanctification.

73. D. *Quels sont les effets de la purification passive des sens au point de vue de l'augmentation des secours spirituels ?*

1. Th. a Valgornera. *Ibid.*, nº 8 : Plerumque communicationes sensitivæ, nimium gustatæ, plurimum nocent sanitati, caput et cor debilitant, viresque penitus exhauriunt : unde incipientes sic debilitati redduntur inepti spiritualibus exercitiis, et a studio devotionis ; proprii sinfirmitatibus pressi, coguntur recedere.

2. S. Bonav. *De prof. relig.*, c. lxxvii (lxxvi) : Utilius enim est ad horam temperantius frui gratia devotionis, quam omnino exhaustis viribus, et destructa virtute naturali, totaliter eam perdere, et irrecuperabiliter carere : quia sic destructi, postea nimis incipiunt sibimet compati ; et ut reparent vires amissas per indiscretionem, non solum delicatius, sed etiam dissolutius, quam expedit, se habere.

R. La purification passive des sens procure deux bienfaits signalés : une connaissance plus parfaite de Dieu et de soi-même, et des vertus plus élevées et plus solides.

74. D. *Comment la purification passive des sens procure-t-elle une connaissance plus parfaite de Dieu et de soi-même ?*

R. « Dans cette nuit ou purification des sens, dit saint Jean de la Croix, il semble à l'âme que tout lui est enlevé, et cependant elle y est comblée de bienfaits considérables... Le premier de tous est la connaissance de soi-même et de sa misère. A la vérité toutes les grâces dont Dieu favorise l'âme, sont ordinairement accompagnées de cette connaissance ; mais les aridités, la privation des douceurs abondantes qui remplissaient autrefois ses puissances, et la difficulté qu'elle éprouve à faire le bien, l'obligent à reconnaître et à confesser sa bassesse et sa misère, dont elle n'avait pas assez conscience au temps de sa prospérité...

Un autre bienfait de cette sécheresse de l'appétit sensitif, c'est que Dieu éclaire l'âme et lui donne la connaissance, non seulement de sa misère et de sa bassesse, mais encore de la grandeur et de l'excellence de son Créateur. L'esprit, délivré des goûts et des attaches sensibles, demeure pur et libre pour recevoir la Vérité, car les appétits et les désirs sensibles, lors même qu'ils ont pour objet des choses spirituelles, embarrassent toujours et troublent l'esprit... C'est ce qu'Isaïe explique fort bien, quand il dit : « A qui le Seigneur donnera-« t-il la science et l'intelligence ? A ceux qui ont été « sevrés et arrachés à la mamelle (Is., XXVIII, 9). » D'où l'on conclut que la meilleure préparation aux communications divines, n'est pas tant ce premier lait de la suavité spirituelle qui vient du discours et des autres opérations des puissances de l'âme, que le détachement et la privation de ces délices intérieures...

David fait aussi admirablement ressortir la puissance et l'efficacité de cette nuit, pour communiquer à l'âme une sublime connaissance de Dieu : « J'ai paru « devant vous, dit-il, dans une terre déserte, sans « chemin et sans eau, comme dans votre sanctuaire, « pour contempler votre puissance et votre gloire « (LXII, 3). » Chose remarquable, le prophète ne dit pas que les douceurs spirituelles soient des dispositions propres à connaître les grandeurs de Dieu ; c'est plutôt l'aridité de la partie sensitive, signifiée par la terre sèche et déserte. Il ne dit pas non plus que les saintes pensées et les célestes entretiens, dont il avait joui fréquemment, l'aient conduit aux attributs divins ; c'est au contraire l'impossibilité de fixer sa pensée en Dieu, et de faire usage des discours et des considérations que fournit l'imagination, ce qui est exprimé par la terre sans chemin. En résumé, pour arriver à la connaissance de Dieu et de soi-même, le moyen par excellence, c'est la nuit obscure avec ses sécheresses et ses angoisses[1]. »

75. D. *Comment la purification passive des sens nous procure-t-elle des vertus plus élevées et plus solides ?*

R. « L'exercice de toutes les vertus, dit saint Jean de la Croix, est encore un des immenses bienfaits de l'état dont nous parlons. Telles sont la patience et la longanimité qui éclatent dans les sécheresses, lorsqu'on y persévère ; l'amour de Dieu, car ce n'est plus par goût, ni par attrait, mais par un motif très pur, qu'on est porté à faire le bien ; la vertu de force, puisque l'âme, remplie d'amertumes et accablée de difficultés, s'affermit davantage dans ses saintes pratiques, et puise de la vigueur jusque dans sa faiblesse même ; enfin toutes les vertus, les théologales, les cardinales et les morales règnent pendant ces aridités[2]. »

1. *La nuit obscure*, l. I, c. XII.
2. *Ibid.*, l. I, c. XIII.

Ailleurs saint Jean de la Croix s'arrête plus particulièrement à l'amour du prochain et à l'obéissance. « Se voyant si stérile et si misérable, dit-il, il est impossible à l'âme de se croire meilleure que les autres, au contraire, elle est persuadée de son infériorité. Ici commence l'amour du prochain. L'âme ne se permet plus de le juger, comme elle le faisait, quand elle admirait sa propre ferveur et fermait les yeux sur celle d'autrui. Maintenant frappée de sa pauvreté spirituelle et de sa faiblesse, elle n'arrête plus ses regards sur personne... Ceux que Dieu tient dans cet état deviennent aussi parfaitement obéissants et soumis dans les voies de la perfection : convaincus de leur bassesse et de leur incapacité, ils acceptent volontiers les enseignements qu'on leur donne ; ils sont prêts à recevoir les avis de tout le monde et désirent même d'être instruits sur leurs moindres devoirs[1]. »

76. D. *Que faut-il faire pour favoriser le second effet de la purification passive des sens qui consiste dans une augmentation de secours spirituels ?*

R. Il faut non seulement mortifier ses passions, mais régler autant que possible son imagination, grande pourvoyeuse de tous les mouvements de l'appétit sensitif, en éloignant toutes les préoccupations inutiles ou dangereuses, et en dirigeant son activité vers des objets capables de porter au bien (*Théol. ascét.*, 104). Tous les exercices de piété, et en particulier la pratique assidue de l'oraison, sont très capables de nourrir et d'augmenter les vertus que Dieu exige des âmes appelées à la perfection.

77. D. *N'y a-t-il pas une sorte de dommage spirituel dans la privation des consolations sensibles ?*

R. Il ne peut y avoir aucun dommage spirituel dans

1. *Ibid.*, l. I, c. XII.

la privation des consolations sensibles, puisque c'est l'œuvre de Dieu, et une véritable grâce qui nous est accordée en vue de la contemplation infuse. Les consolations sensibles sont précieuses sans doute, quand Dieu les envoie pour nous attirer à lui et nous encourager dans la pratique du bien ; mais il est encore plus avantageux d'en être sevré, puisque cette privation nous prépare très efficacement à des grâces d'un ordre supérieur. Au reste, il ne faut pas oublier que ces douceurs sensibles, même celles qui ne viennent, ni du tempérament, ni du démon, peuvent se rencontrer quelque fois chez des âmes imparfaites, et même pécheresses[1] ; et fussent-elles toujours accordées à des âmes justes, il n'en resterait pas moins vrai qu'elles sont d'un rang inférieur et appropriées aux dispositions de ceux qui commencent : l'âme qui aspire à une plus haute perfection et à des grâces plus intimes doit être auparavant purifiée de toutes ces jouissances de la partie inférieure et sensible[2].

« Quant à l'effet du divin amour, dit Tauler, il paraît quelquefois extraordinaire, comme dans une joie extrême, une dévotion fervente, ou quelque chose de semblable ; mais ce n'est pas ce qu'il y a de meilleur et de plus élevé, puisque ces signes extérieurs peuvent se rencontrer sans la véritable charité, et que la nature produit souvent en nous ces douceurs et ces plaisirs, ou que Dieu permet à l'esprit malin de les exciter pour nous faire estimer des autres. Ce n'est donc pas celui qui en est le plus abondamment rempli qu'on doit

1. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. II, disp. 8, a. 4, n° 4 : Etsi concedatur hujusmodi communicationes gratiæ sensibilis esse veras, et a Deo procedere, non a dæmone, aut a propria imaginatione, non ita tamen æstimandæ sunt, cum impiis aliquando, et imperfectis communes sunt.

2. Th. a Walgornera. *Ibid.*, n° 5 : Licet admittatur prædictas communicationes a solo Deo, et solis amicis concedi, sunt tamen imperfectæ, et incipientibus propriæ ; unde conveniens est, ut animus eis purgetur ut ad majores et perfectiores communicationes gratiæ aspiret.

estimer le plus saint ; mais il faut examiner avec soin si c'est Dieu qui le comble de ces faveurs, et pourquoi il l'en comble, parce que souvent sa miséricorde ne donne ces consolations que pour encourager l'âme à s'élever à une plus grande perfection, et pour la conserver dans la sainteté ; c'est pourquoi du moment que cette âme privilégiée s'avance dans la parfaite charité, Dieu lui retire peu à peu la jouissance de ces douceurs. A supposer qu'on soit fidèle à Dieu dans ces consolations, il faut toujours bien examiner si cette fidélité vient véritablement d'un principe de charité ; et quand cela serait, il ne s'ensuivrait point pour cela que cet état fut parfait[1]. »

Ailleurs Tauler ajoute : « Beaucoup se laissent séduire par la douceur spirituelle, suivant trop son attrait, s'y abandonnant avec dérèglement, la recherchant et s'y confiant avec excès. Quoiqu'elle soit sans doute un grand bien (quand elle vient de Dieu), cependant, lorsqu'on s'y livre et qu'on la possède avec plaisir, la nature y trouve de quoi se satisfaire, et là où l'on croit recevoir Dieu, on ne prend que le plaisir. Il est donc important de savoir si l'on cherche Dieu ou la nature[2]. »

La privation des consolations sensibles n'est donc pas ici un dommage spirituel, mais une grâce véritable.

78. D. *Que faut-il faire pour bien profiter des aridités de la purification passive des sens ?*

R. Pour bien profiter de ces aridités il faut joindre aux dispositions intérieures de foi et de générosité (92-95), la simplicité et la docilité qui portent l'âme à se laisser conduire par les conseils de l'expérience. Saint Jean de la Croix et Tauler seront encore ici nos maîtres et nos guides.

1. TAULER. *Institutions*, c. XVIII.
2. TAULER. *Deuxième sermon pour l'Ascension.*

« Lorsque ces aridités assiègent l'âme, dit saint Jean de la Croix, Dieu la fait passer de la voie des sens à celle de l'esprit, c'est-à-dire de la méditation à la contemplation, où elle ne peut ni opérer d'elle-même, ni discourir... La manière de se bien gouverner dans cette nuit des sens est de ne pas se mettre en peine de la méditation, puisque ce n'est plus le temps d'en user, mais de s'abandonner au repos et à la tranquillité, quand même on croirait que cette répulsion de l'esprit pour l'action est une suite de la nonchalance. C'est beaucoup alors de se posséder dans la patience, et de persévérer dans l'oraison. Malgré tous les scrupules dont ces âmes pourront être assiégées sur la perte du temps, et l'emploi meilleur qu'elles pourraient en faire, qu'elles soient bien persuadées qu'on ne va pas à l'oraison pour se bander l'esprit, mais pour le mettre au large et le dilater. En effet, l'activité spontanée des facultés ne servirait qu'à troubler l'action de Dieu, et à empêcher les heureuses impressions qui se gravent dans l'âme à la faveur de cette paix et de cette apparente inaction... Néanmoins, on ne peut fonder sur cette doctrine une règle générale pour mettre absolument de côté la méditation. Pour la quitter, il faut ne pouvoir plus s'en servir, parce que Dieu en arrête le cours[1]. »

« S'il t'arrive, dit Tauler, de tomber en cet état d'aridité spirituelle, ne fais rien pour en sortir ; garde-toi bien surtout de chercher, ou même simplement de recevoir avec plaisir des consolations étrangères, qui ôteraient à ton âme le recueillement ; mais contente-toi de rester au dedans de toi-même. Et si tes péchés se présentent à toi, et tourmentent ta conscience par des remords vifs et poignants, ne cherche point à échapper à ce souvenir importun, mais juge-toi au contraire plus sévèrement encore[2]. » — Ce sont là,

1. *La nuit obscure*, l. I, c. x.
2. Tauler. *Sermon pour le jour des Rogations.*

sans doute, des conseils bien parfaits, mais n'oublions pas que l'âme dont il est ici question est appelée dans une voie très sublime, et que Dieu, toujours maître de ses dons, peut exiger de cette âme des conditions en rapport avec ces grâces insignes.

Au reste, Tauler nous montre, dans un autre endroit, comment l'âme est miséricordieusement préparée à ce détachement. — « C'est, dit-il, parce que plusieurs aiment ces dons spirituels *(de la partie inférieure et sensible)*, que Dieu les leur ôte, et les laisse pauvres et indigents, secs et languissants, afin qu'ils apprennent à recourir à lui sans s'attacher aux consolations spirituelles, et à le servir uniquement par la foi, l'espérance et la charité ; afin qu'ils apprennent à se mortifier, à souffrir par amour la confusion spirituelle et à ne se confier qu'en Dieu, dans sa bonté et sa miséricorde infinie... Un homme vraiment pieux peut bien à la vérité goûter les dons de Dieu, désirer pour soi et pour les autres les consolations spirituelles, en tant qu'elles peuvent l'aider à glorifier Dieu, et à obtenir la béatitude, en lui rendant plus facile la pratique des vertus, et en le conduisant aussi plus promptement et plus sûrement vers Dieu... Mais lorsque l'âme, à l'aide de ce goût spirituel que Dieu lui a donné, est parvenue à diminuer en elle le goût des choses temporelles, il est temps qu'elle prenne la route que nous avons indiquée ici. Car si elle restait dans ce premier état, comme si c'était tout ce qu'il y a de mieux pour elle, elle n'atteindrait jamais le bien véritable et souverain[1]. »

Telle est la conduite à tenir dans les aridités et les sécheresses. On peut la résumer ainsi : demeurer en paix et ne rien faire pour sortir de cet état.

79. D. *Quelles sont les autres épreuves qui se rapportent à la purification passive des sens ?*

1. Tauler. *Sermon pour le vingt-cinquième Dimanche après la Trinité.*

R. Ces épreuves sont : 1° la privation des biens temporels extérieurs ; 2° les afflictions corporelles ; 3° les persécutions des hommes ; 4° celles du démon ; 5° les tentations contre la chasteté.

80. D. *Quels sont les effets salutaires de la privation des biens temporels extérieurs ?*

R. Les biens temporels extérieurs sont de trois sortes : les biens matériels, les doux liens de la famille et de l'amitié ; les dignités et les honneurs. Il faut le reconnaître, le parfait détachement dans la possession de ces biens est une chose très rare, même chez ceux qui travaillent à leur sanctification, car notre nature corrompue se laisse plus facilement attirer par les objets visibles que par les invisibles. Que fait Dieu ? Dans sa miséricorde, il nous détache de ces biens temporels extérieurs, en nous les enlevant : c'est ainsi qu'il nous conduit à la plus haute contemplation. L'opération est quelquefois bien douloureuse, mais elle est salutaire et féconde en fruits surnaturels[1].

81. D. *Comment la privation des biens matériels dispose-t-elle à la contemplation infuse ?*

R. D'après le conseil du divin Maître, ceux qui aspirent à la perfection doivent en premier lieu se dépouiller de leurs richesses. « Si vous voulez être parfait, « allez, vendez tout ce que vous avez, et donnez-le aux

1. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. II, disp. 8, a. 10 : Bona fortunæ, consanguinei et affines, honores et dignitates, inter res sensibiles, quantum attinet ad præsens institutum computantur. Quorum omnium iactura Deus utitur, ut servos suos viam perfectionis ingressos a pravis affectibus purificet. Cum enim affectus humanus naturæ corruptæ potius ad visibilia, quam ad invisibilia connaturaliter tendat, ex eo quod illa sunt homini pervia, et pro statu mortalis vitæ magis proportionata ; inde est quod Deus, ut ab inordinato rerum visibilium affectu nos abstrahat, et ad seipsum alliciat, misericorditer per eorum substractionem liberat, quos miserabiliter eorum possessio ligatos tenet. Non dubito, quin hæc purgatio per iacturam omnium sensibilium amara sit, sed si patienter de manu Domini sustineatur, dulcescit.

« pauvres ; et vous aurez un trésor dans le ciel : puis « venez, et suivez-moi (MATTH., XIX, 21.) » Ce conseil était bien opportun et bien utile, puisque celui à qui il était adressé, trop attaché à ses richesses, s'en attrista et s'éloigna de Jésus-Christ. Ce jeune homme désirait la perfection, mais malheureusement pour lui, il possédait de grands biens. Aussi Notre-Seigneur, pour faire ressortir davantage l'importance du détachement des biens de la terre, se hâta-t-il d'ajouter : « Il est difficile au riche d'entrer dans le royaume des « cieux[1]. » Il n'est pas facile, en effet, même pour les âmes désireuses de la perfection, de suivre Jésus-Christ fidèlement au milieu des richesses et des biens terrestres. C'est pour cela qu'il faut en certains cas s'en dépouiller soi-même, ou s'en laisser dépouiller, par Dieu, si l'on veut participer aux grâces plus intimes de la contemplation.

82. D. *Comment la privation des consolations de la famille et de l'amitié nous dispose-t-elle à la contemplation infuse ?*

R. « Si plusieurs biens temporels, dit Tauler, ne peuvent posséder ensemble le même cœur, comment pourrions-nous aimer en même temps les biens passagers et les biens éternels. Les consolations divines sont incompatibles avec les joies et le bonheur de cette vie[2]. » C'est pour cette raison que Dieu prive cer-

1. D. Th. Opusc. XVII (XVIII) *De perfectione vitæ spirit*, c. VII : Inter temporalia vero bona primo relinquenda occurrunt bona extrinseca, quæ divitiæ nuncupantur : et hoc Dominus consulit. *Matth.*, XIX, 21, dicens : *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus ; et habebis thesaurum in cælo : et veni, sequere me.* Cujus consilii utilitas consequenter ostenditur. Primo quidem per evidentiam facti. Nam, cum adolescens, qui de via perfectionis quæsierat, hoc audisset, abiit tristis. Causa autem tristitiæ, ut Hieronymus dicit super Matth., redditur : *Erat enim habens multas possessiones...* Secundo vero utilitas prædicti consilii manifestatur per Domini verba quæ subdidit : *Quia dives difficile intrabit in regnum cælorum.*

2. TAULER. *Sermon pour le troisième Dimanche de Carême.*

taines âmes prédestinées des plus pures joies de la famille et de l'amitié, et les introduit dans les hautes régions d'une affection purement et entièrement spirituelle.

Voici comment sainte Thérèse répond aux objections qu'on pourrait faire à ce sujet : « Vous allez me dire : Ces âmes ne savent donc pas aimer, ni payer de retour l'affection qu'on a pour elles ? Du moins, puis-je répondre, elles ne se soucient guère d'être aimées... Cependant elles ne laissent pas d'en être reconnaissantes, et c'est en recommandant à Dieu ceux dont elles sont aimées qu'elles les payent de leur amour... Mais n'est-il pas naturel, même dans un amour honnête et légitime, de désirer d'être aimé, lorsque nous aimons nous-mêmes ? Je l'avoue : toutefois, lorsque nous avons été payés en cette monnaie qui nous semble si précieuse, que saisissons-nous, sinon des pailles légères que le vent emporte, de l'air, du vide ?... C'est donc à juste titre que ces âmes divinement éclairées se soucient peu d'être aimées ou de ne l'être pas, ne recherchant même l'affection de ceux qui peuvent être utiles au salut, que parce qu'elles savent bien qu'il est de la faiblesse humaine de se lasser bientôt, si une main dévouée ne les soutient dans la carrière[1]. »

Dieu supprime donc toute attache humaine dans les âmes qu'il appelle à la plus haute perfection et à la contemplation : les liens de la famille et de l'amitié sont épurés, mais non détruits.

83. D. *Comment la privation des honneurs et des dignités nous dispose-t-elle à la contemplation infuse?*

R. Les honneurs et les dignités peuvent nous être nuisibles de trois manières : 1° Si nous les désirons au delà de nos moyens ; 2° quand nous ne les rapportons pas à Dieu, mais à nous-mêmes ; 3° lorsque nous

1. *Le Chemin de la perfection*, c. VII.

ne nous proposons pas de les faire servir à l'avantage du prochain[1]. Dieu nous fait éviter ce triple danger, quand il permet que nous restions dans l'oubli, au dernier rang ; il y a plus, les humiliations, quand elles sont généreusement acceptées, attirent les grâces les plus précieuses et conduisent l'âme par une voie sûre au sommet de la contemplation.

84. D. *Quelles sont les afflictions corporelles que Dieu envoie pour préparer les âmes à la contemplation infuse ?*

R. Ce sont toutes les afflictions provenant de la perte de la santé, de la beauté, etc. Ces épreuves se produisent ordinairement de façon à déconcerter la science ; elles apparaissent souvent sans causes apparentes, et disparaissent quelquefois subitement, surtout quand l'intérêt temporel ou spirituel du prochain semble l'exiger : les remèdes sont alors ordinairement plus nuisibles qu'utiles. Il est à remarquer que les afflictions corporelles pourraient avoir un caractère miraculeux (ce qu'on ne doit pas se hâter de préjuger), sans être pour cela un signe avant-coureur de la contemplation infuse comme aussi Dieu peut se servir quelquefois des infirmités et des maladies naturelles et communes pour arriver au but qu'il se propose dans la purification passive des sens.

85. D. *Est-il facile de reconnaître si les afflictions corporelles sont envoyées de Dieu pour préparer à la contemplation infuse ?*

R. C'est une chose qui nous paraît très difficile à

1. D. Th. II, II, q. CXXXI, a. 1, c. : Tripliciter autem appetitum honoris contingit esse inordinatum : uno modo per hoc quod aliquis appetit testimonium de excellentia quam non habet : quod est appetere honorem supra suam proportionem ; alio modo per hoc quod honorem sibi cupit, non referendo in Deum ; tertio per hoc quod appetitus ejus in ipso honore quiescit, non referens honorem ad utilitatem aliorum.

reconnaître, surtout chez les femmes, à cause de certains phénomènes quelquefois fort singuliers qui sont les effets des tempéraments nerveux. Les auteurs du reste sont tous d'accord pour recommander une grande circonspection et une grande réserve à ce sujet. On peut résumer ainsi leur opinion sur les afflictions corporelles des âmes appelées à une haute perfection : 1° Il ne faut pas facilement y voir une purification passive ; 2° dans le doute, il vaut beaucoup mieux croire à une simple épreuve ou punition de Dieu. — Ces deux règles sont excellentes, soit que l'affliction corporelle puisse s'expliquer naturellement, soit qu'elle ait un caractère miraculeux.

86. D. *Quand les afflictions corporelles sont certainement des épreuves passives, est-il défendu d'user de remèdes avec modération ?*

R. Non seulement cela n'est point défendu, mais c'est une chose indiquée par la prudence chrétienne. Néanmoins, dans l'application, une grande discrétion est nécessaire. Si les remèdes sont en réalité plus nuisibles qu'utiles, il faut s'en abstenir, surtout quand on a lieu de croire que Dieu envoie ces souffrances surnaturellement pour faire éclater une vertu héroïque ; on peut toutefois, même en cette circonstance, user des soulagements ordinaires prescrits. Du reste, Dieu peut envoyer la purification passive des maladies pour un temps déterminé, et inspirer ensuite la pensée d'user de remèdes avec modération, quand il survient une maladie naturelle et commune, ou un danger de mort.

87. D. *Comment les afflictions corporelles nous préparent-elles à la contemplation infuse ?*

R. Les afflictions corporelles nous préparent d'une manière très efficace à la contemplation infuse, en soumettant la chair à l'esprit : c'est un des signes les

us distinctifs des vrais amis de Dieu. Satan lui-même
i fait l'aveu, quand il demande à Dieu d'envoyer
tte épreuve au saint homme Job « : Au reste, dit-il,
étendez votre main, et frappez ses os et sa chair,
et alors vous verrez s'il ne vous maudira pas en face
(Job, II, 5). » *Au reste*, dit saint Thomas dans son
ommentaire sur Job, c'est-à-dire si vous ne voule
as me croire, *étendez votre main, en affligeant* son
orps, non seulement *sa chair* mais *ses os*, de façon à
énétrer au plus intime de son être ; *et alors vous ver*
z, et d'autres verront avec vous, *s'il ne vous mau*
ra pas en face. Dieu voulut faire voir que Job ne
avait pas servi jusqu'à ce moment comme un merce-
aire, pour des biens temporels, ni même en retour de
a santé. Alors, *le Seigneur dit à Satan : Va, il est en*
i main, c'est-à-dire je te donne la permission d'affliger
on corps : *mais ne touche pas à sa vie*, en le faisant
nourir. Dieu ne livre pas entièrement ses serviteurs à
atan, mais seulement dans une juste mesure, car
Dieu est fidèle, et il ne permet pas qu'on soit tenté
au-dessus de ses forces (*I Cor.*, x, 13). » Satan ne
arda pas à réaliser son projet, *étant donc sorti de de-*
ant le Seigneur, il frappa Job d'une maladie honteuse
t terrible, d'un *ulcère* douloureux et incurable, que
'Écriture appelle *malin :* toute sa personne en fut
ouverte, *depuis la plante des pieds jusqu'au sommet*
e la tête. D'ordinaire, on vient en aide aux malades
ar des remèdes et des adoucissements, mais il n'en
ut pas ainsi de Job[1]. Dieu le préparait à la plus haute
ontemplation : il voulait en faire son prophète.

1. D. Th. *Expos.* in Lib. Job., c. II, l. I et II : *Alioquin*, id est, si simplici verbo non credatur *mitte manum tuam*, id est, exerce virtutem tuam *et tange os ejus et carnem*, id est, affligas eum in corpore ; non solum in superficie, quod significatur per tactum carnis, sed etiam in profundum, quod significatur per tactum ossis : ut scilicet tactus usque ad intima perveniat ; *et tunc videbis*, id est, manifeste ab omnibus conspici poterit *quod in faciem benedicat tibi*. Voluit igitur Dominus ostendere, quod Job Deo non servierat propter corporis salutem sicut supra ostenderat, quod

88. D. *En quoi consistent les persécutions des homme dans la purification passive des sens ?*

R. D'après saint Paul : « Tous ceux qui veulent vivr « pieusement en Jésus-Christ, seront persécutés (*II Tim* III, 12). » — *Pieusement*, dit saint Thomas, peut êtr pris dans un double sens : pour la piété qui s'appliqu au culte divin... ou bien pour la miséricorde enver le prochain. « La piété est utile à tout (*I Tim.*, IV, 8). *Tous ceux qui veulent vivre avec piété en Jésus-Christ* c'est-à-dire observer les préceptes de la religion chré tienne, « avec tempérance, avec justice, et avec piété « dans le siècle présent (*Tit.*, II, 12), » *seront persécutés ..* Également, *tous ceux qui veulent vivre avec piété*, c'est à-dire pratiquer la miséricorde à l'égard du prochai *en Jésus-Christ*, *seront persécutés*[1]. A première vue cette prédiction de l'Apôtre paraît ne s'appliquer qu'aux persécutions des méchants ; il y a plus cependant : « Ceux qui veulent vivre pieusement en Jésus- « Christ, seront persécutés, » même par les bons. Ainsi l'exige presque toujours la formation des âmes appelées à des communications plus intimes.

ci non servierat propter exteriora bona : unde subditur : *Dixit ergo Dominus ad Satan : Ecce in manu tua*, id est, potestatem tibi trado eum in corpore affligendi : *verumtamen animam illius serva ;* id est, vitam ei non auferas. Non enim totaliter Deus servos suos voluntati Satan exponit, sed secundum mensuram convenientem, secundum illud Apost. *I Cor.*, X. « Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis. » Accepta potestate, Satan ad ejus executionem procedit : *Egressus Satan a facie Domini, percussit Job*, percussit quidem eum turpi et abominabili *ulcere*, incurabili et doloroso, unde dicitur : *pessimo*, et universaliter, *a planta pedis usque ad verticem ejus*. Solent autem ægrotantes afflictiones remediis exterius adhibitis, et deliciis alleviari : sed Job sic alleviatus non fuit.

1. D. Th. *Expos.* in II, ad Tim., c. III, 12, l. 3 : Pie sumitur dupliciter : Quandoque pro virtute pietatis ad cultum divinum... Quandoque pro misericordia ad proximum. « Pietas ad omnia utilis (*I Tim.*, IV, 8). » *Omnes ergo qui pie volunt vivere in Christo*, id est, volunt observare cultum religionis christianæ : « Sobrie, et juste, et pie vivamus in hoc sæculo (*Tit.*, II, 12) », tales *persecutionem patientur*... Item *omnes qui pie volunt vivere in Christo*, id est, volunt per fidem Christi servare misericordiam ad proximum.

Ces persécutions sont d'une grande variété et d'un merveilleux à-propos. Sainte Thérèse nous en donne un tableau abrégé : « Ce sont, dit-elle, les jugements et les murmures des personnes avec qui l'on converse d'ordinaire, ou même de celles avec qui l'on n'a aucun rapport, et qui jamais, ce semble, n'auraient dû penser à nous. Elles disent qu'une telle veut passer pour sainte ; qu'elle ne se porte à ces excès que pour tromper le monde, et paraître l'emporter sur les autres, qui néanmoins valent mieux qu'elle sans toutes ces cérémonies ; et remarquez qu'elle ne fait rien de singulier, mais qu'elle tâche seulement de bien remplir les devoirs de son état. Ce qui lui est plus sensible, c'est que ses amis s'éloignent d'elle, et sont précisément ceux qui tiennent, sur son compte, les propos les plus mordants. Cette âme, disent-ils, s'égare et s'abuse grandement ; elle est trompée par le démon ainsi que telle et telle ; elle ne fait que décrier la vertu et elle trompe ses confesseurs. Ce n'est pas tout, ils vont trouver les confesseurs eux-mêmes, leur tiennent de semblables discours, citent des exemples et n'oublient rien de ce qui peut leur donner de la défiance... Ce qu'il y a de plus fâcheux, c'est que cette peine, au lieu de passer promptement, dure quelquefois toute la vie, parce que les personnes qui portent un jugement si désavantageux sur les âmes qui sont dans cet état, ne cessent de rendre toutes leurs actions suspectes[1]. »

89. D. *Dans quelles dispositions faut-il être pour bien profiter des persécutions des méchants ?*

R. C'est par une grande confiance en Dieu et une inaltérable patience qu'on obtient la couronne réservée à ceux qui ont souffert persécution pour la vérité et la justice. Ici, le souvenir des exemples et des promesses de Jésus-Christ est indispensable : « Oh ! que nous avions be-

1. *Le Château intérieur.* Sixième demeure, c. I.

soin, dit Tauler, de ces vivants instruments de cruauté, de ces cœurs farouches et impitoyables qui attachèrent Jésus-Christ à la croix, puisque ce sont leurs actions barbares qui ont fait l'accomplissement et la plénitude de sa gloire et de la nôtre ! Mais ces mêmes instruments, ces cœurs inhumains et envenimés, ne sont pas moins nécessaires jusqu'au dernier jour pour l'épreuve et la préparation des justes à la gloire ; car, selon qu'il est dit dans l'Évangile, comme « il a fallu « que le Christ souffrît et entrât dans sa gloire, » de même il faut que les élus, qui sont ses membres vivants arrivent à sa gloire par leurs souffrances. Souvenez vous néanmoins, ô âme sainte, dans quelque amertume que vous soyez plongée, de retracer dans votre mémoire, pour affermir votre courage, toutes les paroles de consolation que Jésus-Christ nous a laissées, comme celle-ci, par exemple : « Je vous réserve le royaume que « mon Père m'a donné[1]. »

90. D. *Dans quelles dispositions faut-il être pour bien profiter des persécutions qui nous viennent de la part des bons ?*

R. C'est surtout alors qu'il faut être animé de vifs sentiments de foi. Voici, d'après Tauler, avec quel esprit surnaturel nous devons affronter cette épreuve, sans contredit l'une des plus pénibles. « Je vous dis en vérité que Dieu permettrait plutôt que cent mille âmes fussent exposées à quelque danger, à l'occasion de cette âme qu'il a élevée si haut, et qu'il a choisie par une grâce toute particulière de son amour, que de ne pas la préparer à cette gloire par les souffrances ; c'est à ce point qu'il jetterait même pour un temps dans les ténèbres et l'aveuglement une infinité de saints personnages, afin qu'ils préparassent ce vase d'élection par les jugements téméraires qu'ils en fe-

1. TAULER. *Institutions*, c. XI.

raient dans cet état d'ignorance. Après avoir ainsi purifié ce vase sacré, il enlèverait le bandeau de leurs yeux, et ne traitant pas avec rigueur une faute qu'ils auraient commise par une conduite cachée de sa Providence admirable, il leur ferait voir à découvert dans l'éclat de sa lumière divine ce vase d'or pur et enrichi de pierres précieuses. Je dis plus : Dieu enverrait plutôt un Ange du ciel pour disposer par les tribulations ce vase chéri, comme nous lisons qu'il en envoya un au saint patriarche Jacob, que de le laisser dans la souillure. Certes, l'épreuve des élus n'est pas toujours une épreuve ordinaire ; souvent les souffrances que Dieu leur envoie lorsqu'ils y pensent le moins, sont si inouïes et si fort au-dessus des souffrances communes qu'ils n'en ont jamais conçues de pareilles, ni même rien appréhendé qui en approche. Soyez néanmoins ferme, et prenez bon courage, ô âme affligée car Jésus-Christ, cet Époux que vous avez choisi, entre dans votre cœur au milieu de vos afflictions, pour y verser de nouvelles douceurs et des consolations extraordinaires. Souffrez patiemment les maux que vous sentez. Ne laissez point échapper aucune de vos croix sans en tirer avantage, mais dites en vous-même : « Seigneur, « mon Dieu, je vous offre cette affliction qui m'est « bien due, quoique involontaire, je l'attache et je « l'unis aux souffrances de votre passion adorable, « afin qu'étant unie à la vertu et au mérite de vos souf- « frances, cette union la rende agréable aux yeux de « votre Père, comme votre Passion rendit utile et sa- « lutaire celle du larron qui fut attaché à la croix « avec vous[1]. »

Sainte Thérèse nous dépeint aussi les sentiments d'une âme généreuse en présence de cette persécution : « Ces discours, dit-elle, au lieu de la contrister et de l'abattre, la réjouissent et la fortifient, parce que

1. Tauler. *Ibid.*

l'expérience lui a déjà fait connaître les précieux avantages qu'elle en retire. Il lui semble même que ceux qui la traitent si injustement, n'offensent point Dieu, mais qu'au contraire Dieu le permet ainsi, dans le dessein de l'enrichir. Et comme elle connaît visiblement que ses adversaires la font avancer dans la vertu, elle conçoit une tendresse particulière pour eux, et croit qu'ils l'aiment plus véritablement que ceux qui disent du bien d'elle[1]. »

91. D. *Les louanges des hommes sont-elles quelquefoi une occasion de souffrance ?*

R. « Ces louanges, dit sainte Thérèse, sont pour l'âme une nouvelle peine. En effet, voyant clairement que si elle a quelque bien, elle l'a reçu de Dieu et qu'il ne vient en aucune manière d'elle-même, elle souffre, dans les commencements surtout, un intolérable tourment quand elle s'entend louer. Dans la suite, son déplaisir diminue pour différentes raisons. La première, parce que l'expérience lui démontre que les hommes, se portant avec la même facilité à dire le bien que le mal, et le mal que le bien, on doit mépriser leurs discours. La seconde, parce que découvrant, à une plus vive lumière, que tout le bien qui est en elle est un pur don de Notre-Seigneur, elle ne se l'attribue pas plus que si elle le voyait dans une autre personne, et ainsi elle en donne à Dieu toute la gloire. La troisième, parce qu'ayant vu d'autres personnes profiter des grâces qu'elle a reçues de Dieu, elle pense qu'il a voulu se servir de la bonne opinion qu'elles ont d'elle, comme d'un moyen pour faire du bien à leurs âmes. Et la quatrième, parce que, n'ayant devant les yeux que la gloire de son Maître, sans s'occuper de la sienne, elle se trouve délivrée de l'appréhension, ordinaire dans les commençants, que les louanges ne soient pour elle,

1. *Le Château intérieur*, Sixième demeure, c. 1.

comme pour tant d'autres, une cause de ruine. Ainsi, elle se soucie très peu qu'on ait de l'estime pour elle, et désire seulement de pouvoir contribuer à faire donner des louanges à Dieu, sans se mettre en peine du reste. Ces raisons et d'autres encore adoucissent la peine si vive que donnent ces louanges : on en ressent néanmoins toujours une certaine souffrance, si ce n'est quand on n'y fait point attention. Mais l'âme souffre incomparablement plus de se voir sans sujet estimée de tout le monde, que d'être blâmée par des discours désavantageux. Quand elle est venue à ce point d'être insensible aux louanges qu'on lui donne, elle se soucie encore moins de ce qu'on dit contre elle[1]. »

92. D. *Qu'est-ce qu'on entend par les persécutions du démon ?*

R. Ces persécutions comprennent tout ce qu'on peut avoir à souffrir de la part du démon : les tentations, l'obsession, et la possession.

Avant d'entrer dans le détail de ces différentes persécutions, il est important de rappeler un principe dont nous parlons ailleurs (68, 99), et qui doit nous guider dans l'examen de cette question : l'action du démon ne dépasse point la partie sensible et ne peut dans aucun cas s'exercer directement ni sur l'intelligence, ni sur la volonté. Avec la permission de Dieu, le démon a le pouvoir de nous attaquer, en excitant les fantômes de notre imagination et les passions de l'appétit sensitif ; il a le pouvoir d'agir sur les objets extérieurs, même sur nos corps, pour nous porter au vice ; mais son pouvoir ne va pas plus loin. La chair et le monde lui fournissent des auxiliaires déjà assez efficaces. En

1. *Le Château intérieur. Ibid.* — Nous avons placé cette épreuve des louanges à la purification passive des sens, parce qu'elle se rattache aux persécutions des hommes. Il faut cependant remarquer que les dispositions intérieures décrites par sainte Thérèse suppose une âme généralement plus avancée dans l'union divine.

effet, en raison de l'union intime qui existe entre la partie inférieure et la partie supérieure de l'âme, l'attrait du mal se glisse facilement dans l'intelligence et dans la volonté, et l'action du démon reste, bien que limitée aux choses sensibles, une puissance formidable contre laquelle nous devons lutter avec circonspection, fermeté, humilité, et confiance en Dieu[1].

93. D. *Qu'est-ce qu'on entend par les tentations du démon ?*

R. On comprend sous le nom générique de tentations toutes les suggestions et les inspirations de Satan ; cependant on donne plus particulièrement ce nom aux mouvements impétueux et violents, et l'on appelle

1. D. Th. I p. q. CXIV, a. 2, ad 3 : Dæmon, etsi non possit immutare voluntatem, potest tamen... aliqualiter immutare inferiores hominis vires ; ex quibus, etsi non cogitur voluntas, tamen inclinatur. — I, II, q. LXXX, a. 2. — Denys-le-Chartreux nous paraît avoir admirablement résumé la doctrine de saint Thomas sur cette question dans le passage suivant (*De remediis tentationum*, a. 5) : Dæmones ad tentandum, impugnandum, dejiciendum homines, utuntur carne et mundo tanquam instrumentis ac mediis, quia per exteriores interioresque sensus, et per appetitum sensitivum impugnant variis modis. — Primo, ipsis sensitivis potentiis objiciendo seu repræsentando objecta delectabilia vel terribilia, prospera vel adversa, quatenus ad inordinatum et carnalem amorem, sive ad vitiosum, carnalem et mundanum timorem, sive ad aliam passionem vituperabilem nos accendant, incitent aut inducant. — Secundo, ad ipsa exteriora objecta, sensibilia et terrena nobis undique occurrentia, nos variis modis alliciendo, ita ut inordinate delectemur in eis, vel male contristemur de eis, atque superflue immoremur seu inhæreamus eisdem. — Tertio immoderate nos occupando circa talia etiam in divino officio... Insuper in corpora nostra agere possunt et ea diversimode alterare, accendere et disproportionare... Sic et organa exteriorum interiorumque sensuum et appetitus sensitivi possunt multipliciter immutare et ita decipere, non tamen possunt *directe* in intellectum ac voluntatem imprimere ; sed quia in nobis est naturalis ac jugis et maxima colligatio atque connexio sensitivarum et intellectualium potentiarum, in tantumque intellectiva nostra cognitio a sensitiva cognitione dependet, oritur ac procedit, et intellectus mediantibus phantasmatibus quæ sunt in sensu interiori, tendit in actum, idcirco ex hoc quod dæmones sensitivas vires indisponunt, et earum formas atque phantasmata turbant, impeditur et errat intellectus noster, et ratio in actibus ac judiciis suis : voluntas quoque ex motibus passionum obtenebratur, errat et labitur. Idcirco necesse est... reluctari per remedia.

illusions les opérations malignes qui se glissent dans la partie inférieure de l'âme d'une manière imperceptible. Dans les tentations, le démon agit sur certaines facultés intérieures sensibles avec une grande énergie mais il ne les domine pas totalement et ne réside pas réellement dans l'âme[1].

94. D. *Qu'est-ce que l'obsession ?*

R. C'est une persécution manifeste du démon. Dans l'obsession l'action diabolique peut s'exercer de trois manières : 1° En empêchant le libre usage des facultés de l'homme[2] ; 2° en affligeant le corps et en lui faisant sentir de grandes douleurs, ou bien en agissant malicieusement autour de la personne obsédée ; 3° en portant au mal par des artifices abominables, quelquefois même à force ouverte[3].

Voici d'après le P. Surin quelques explications aussi courtes et aussi précises que possible sur ces trois effets de l'obsession : — « Le *premier effet* est d'empêcher le libre usage des facultés de l'homme, soit intérieures, soit extérieures. Ceux que le démon persécute

1. Viguier. S. Ord. Præd. *Institutiones*, c. III, § 2, ver. 13 : Cum autem (dæmones) tentant et concitant passiones, sive immutant imaginationem et phantasiam, sunt quidem in corpore, sed non per operationem disconvenientem animæ sensitivæ : neque dominantur totaliter phantasiæ aut corpori. Ideo tentati non dicuntur dæmoniaci, licet habeant diabolum in corpore.

2. Silvester Rieras. S. Ord. Præd. *De Strigimagarum, dæmonumque mirandis*, l. I, c. ult. epilogans : Potest autem malus (angelus) hominem privare usu rationis (I, II, q. LXXX, a. 3), quippe qui potest humores et spiritus omnes hominis ad caput deducere, imo organa sensus de capite posset auferre, si permitteretur. — Viguier. *Inst. Ibid.* In dæmoniacis vero et obsessis ac arreptitiis totaliter dominantur (dæmones), ita ut etiam ratione uti non possint. Ex quo sequitur quod mala quæ dæmoniaci faciunt non imputantur novo peccato, sicut ebriis.

3. Viguier. *Inst. Ibid.* Dæmonia non solum mittuntur exterius ad puniendum in bonis, sed etiam in corpore, et infra corpus... Dæmones autem vexantes corpora, interius operantur, commovendo carnem, sanguinem et membra, per spiritus vitales ; et sic sunt in ipsis corporibus non per informationem, sed per operationem disconvenientem naturæ corporis... Plus uno tempore vexant quam alio, et interdum præbent inducias.

de la sorte sont souvent gênés et violentés dans leurs actes ; ils éprouvent en particulier que leur imagination est comme liée par des ténèbres épaisses, et ils sentent sur le cœur une pesanteur qui les oppresse, de telle sorte néanmoins qu'ils peuvent s'apercevoir aisément que la cause de leur tourment est étrangère et extérieure ; car le démon a beau se cacher, les personnes un peu expérimentées distinguent très bien les effets de l'infirmité humaine des opérations malignes qui ont pour effet de fatiguer l'homme et de le troubler dans ses actions. » — *Second effet* : « C'est une vexation marquée et sensible qui s'arrête quelquefois au dehors autour de la personne, et qui afflige quelquefois le corps en lui faisant sentir la douleur. Les démons ont coutume de faire du bruit pour épouvanter, de faire impression sur l'extérieur, de frapper, de faire souffrir de grands tourments dans les entrailles et dans les nerfs, en y causant des obstructions et des engourdissements, et même des maladies plus fâcheuses, comme il paraît par l'exemple de Job. » — *Troisième effet* : « Ce sont des mouvements qui portent au mal, mais si véhéments que les personnes obsédées comprennent sans peine que le démon en est l'auteur. Elles le sentent opérer au dedans d'elles-mêmes pour les porter au vice contraire à la pureté par des artifices abominables qui ne sauraient venir que de l'esprit immonde. Et quelquefois il les attaque à force ouverte, comme s'il voulait user de violence[1]. »

L'obsession, grand moyen de purification passive des sens, s'appelle aussi *siège diabolique*. « Dans le siège diabolique, dit Scaramelli, le démon se tient auprès de la personne qu'il assiège, comme un capitaine se tient auprès de la place qu'il serre de près avec ses troupes, et ce qui importe davantage ici, le démon n'a aucun pouvoir stable et permanent sur son corps.

1. *Catéchisme spir.*, p. 6, c. VII.

C'est ce qu'on peut montrer clairement ; car, le temps de la purification terminé, le démon, sans exorcismes, sans injonction, et sans qu'on ait employé aucune industrie particulière pour l'expulser, lève lui-même le siège et s'en va : ce qui ne serait certainement pas, s'il avait pris possession de ce corps ; comme de fait il n'abandonne jamais les corps des énergumènes qu'il tient en sa possession. Je ne nie pas, d'ailleurs, que le démon n'entre très souvent dans les corps de ceux qu'il assiège, pour éveiller des tentations violentes et y causer des douleurs atroces... : Du moins il n'y entre pas en maître, mais seulement en étranger et en traître qui, après avoir causé le dommage que Dieu lui a permis de faire, doit se retirer ; et alors la personne éprouvée ne sent plus rien de pénible au dedans d'elle, bien qu'elle puisse le ressentir au dehors[1]. »

95. D. *Qu'est ce-que la possession ?*

R. C'est une persécution très maligne du démon. La possession reproduit avec intensité les trois effets de l'obsession que nous avons signalés, et surajoute deux caractères aggravants : 1° Dans la possession non seulement le démon empêche le libre usage des facultés de l'homme, mais il parle et agit lui-même par l'organe du possédé, sans que celui-ci s'en aperçoive, ni qu'il puisse l'empêcher[2]. 2° Par la possession, le démon exerce ses opérations malignes au dedans, car il habite et demeure réellement dans les corps de ceux qu'il possède ; par l'obsession, le démon fait sentir son action du dehors, c'est le siège diabolique[3]. Au reste,

1. *Le Directoire mystique*, tr. 5, c. VII, n° 76.

2. Card. Bona. *De discr. spir.*, c. XI. Energumena *spirituale* tunc fit, cum mentem et cor hominis diabolus possidet, et in illis operatur... *Corporale* autem vel fit extrinsecus... vel fit intrinsecus, quando hominem invadit, intusque vexat et exagitat.

3. D. Th. III p. q. LXXI, a. 2, ad 1 : Energumeni dicuntur, quasi interius laborantes ex intrinseca operatione diaboli. — Card. Bona, *Ibid.* Ut aliquis vere dicatur energumenus sive arreptitius, non satis est ut

il est excessivement rare que la possession se manifeste chez les âmes appelées à la contemplation et à l'union intime avec Dieu : c'est plutôt une punition qu'une épreuve purifiante[1].

96. D. *A quels signes peut-on reconnaître que l'obsession se rapporte à la purification passive des sens ?*

R. Pour reconnaître si l'obsession se rapporte à la purification passive des sens, il faut avant tout considérer attentivement si la personne obsédée travaille sérieusement à sa perfection ; d'ailleurs, il n'est pas sans exemple de rencontrer des âmes astucieuses, qui par leurs discours et par leurs grimaces cherchent à se faire passer pour les victimes du démon.

On doit éviter deux excès dans l'examen de l'obsession : voir l'action du démon partout, et ne la voir nulle part. L'obsession aussi bien que la possession se révèle par des signes mystérieux, inexplicables, humainement parlant ; la possession porte sans doute avec elle des caractères plus extraordinaires, toutefois la simple obsession doit s'affirmer par quelque chose d'assez sensible. La principale marque, commune aux obsédés et aux possédés, d'après le P. Surin, c'est de répondre aux pensées et de découvrir les choses cachées. Nous dirons bientôt dans quel sens il faut entendre cela (102).

97. D. *A quels signes peut-on reconnaître une véritable possession ?*

R. Voici les signes les plus certains : parler une langue qu'on n'a jamais apprise, dire des choses évidemment au-dessus de sa portée, ne plus se souvenir

vexetur extrinsecus sicut Job, et Antonius abbas, atque alii sancti, sed requiritur ut diabolus sit in illo intime præsens, sicut motor in mobili, et in eo aliquid operetur.

1. VIGUIER. *Instit. Ibid.* Non legimus Deum misisse diabolum ad vexandum interius justos... Interius aliquem vexatum absque peccato non legimus.

le ce qu'on a dit, ou de ce qu'on a fait durant la pos-ession[1]. Les réponses obtenues par les exorcismes ont aussi un signe de possession, mais on ne doit y ajouter foi qu'avec une grande réserve.

98. D. *Pourquoi Dieu permet-il aux démons d'exercer leur malice sur des âmes saintes ?*

R. C'est pour les purifier davantage et les élever à des communications plus intimes. Toutes ces persécutions, quels que soient leur nombre et leur violence, ne viennent pas seulement de la malice du démon, mais aussi de la volonté de Dieu qui, dans son infinie sagesse, règle les conditions du combat, et se sert du mal que le démon voudrait nous faire, pour en tirer un plus grand bien[2].

Nous citerons ici un passage d'un écrit fort curieux et devenu très rare : « C'est une chose assurée, dit le P. Sébastien Michaëlis, qu'il y a un grand nombre de malins esprits qui habitent en la région de l'air tenebreuse, et descendent ça bas, Dieu l'ayant ainsi permis par sa Providence. Premierement, pour se servir d'eux qui sont ses creatures ; mais à vils offices, comme un roy et la justice civile ont de coustume condamner certains malfaicteurs, non à la mort, mais à offices qui ne leur apportent aucun profit, ains peine et travail seulement, pour le bien toutesfois du public...Secondement, pour nostre exercice comme l'explique S. Bernard, apres S. Hierosme, aux Hiebusiens, Philistins et autres peuples barbares qui furent delais-

1. Card. Bona. *De discr. spir.*, c. xi, nº 14 : Signa autem univoca et fere certa sunt, cum quis lingua peregrina loquitur, quam nunquam didicit : cum litterarum atque artium ignarus legit, scribit, pingit, et ex arte cantat, aut de rebus altissimis disserit, qui nunquam studuit : cum occulta revelat adeo ignota, ut nulla industria vel ingenio humano sciri possint... cum jussus recitare symbolum apostolorum vel petere veniam peccatorum omnino renuit : cum cessante vexatione eorum quæ dixit non recordatur, aut de his interrogatus nescit respondere.

2. D. Th. I p. q. cxiv, a. 1, c. : Ordo impugnationis ipsius est a Deo, qui ordinate novit malis uti, ad bonum ea ordinando.

sez par divine permission aux limites de la terre d promission pour servir d'exercice au peuple d'Israe lequel sans cela eut facilement recalcitré contre Dieu estoient une figure des malins esprits lesquels Jésus Christ devoit delaisser après sa mort et Passion e l'air pour nous exercer en bien, comme le sablon infruc tueux et sterile sert de nettoyer et clarifier les vais seaux d'or et d'argent qui sont soigneusement garde en la grande maison d'un père de famille. Ainsi a est exercé Job, en somme tous gens de bien jusques S. Paul qui dit avoir enduré des soufflets de Sata (*II Cor.*, XII) ; mais aussi il conclud en l'epistre cy des sus alleguée (*Eph.*, VI, 12-16) où il fait mention de c propos, que nostre Redempteur nous a voulu premie rement par le merite de sa precieuse mort et Passio armer trestous de cap en pied, comme vrays champion de Dieu. Le glaive, dit-il, est la parole de Dieu ; l beaume, c'est l'esperance ; le halecret, c'est la charité et le bouclier, c'est la foy : comme aussi disoit S. Pierre *Cui resistite fortes in fide.* En somme, moyennant ce armures le diable ne peut rien, voire du tout rien su nous... En second lieu, pour ce qu'il ne gaigne jamai excepté seulement ceux qui ne veulent résister, bre comme l'on dit : *Non vincet nisi volentem.* Estans ains constituez en cette maniere aupres de nous, ils on une bride, c'est la divine Providence, laquelle fait pa le ministere des bons Anges ou autrement comme bon luy semble, cohibe tellement leur rage et malice qu'ils ne puissent faire ce qui seroit bien mesmes en leu puissance naturelle, et faut que devant qu'ils facen quelque chose, ils demandent congé à Dieu, comme estant ses esclaves. Ainsi voyons nous Sathan avoi demandé congé à Dieu d'affliger Job en sa personne et en ses biens, et les diables dont est faite mention dans l'Evangile, n'osoient entrer aux pourceaux sans avoir eu de cela congé particulier de Jésus-Christ[1].

1. *Discours des esprits*, etc., faict et composé par le R. P. Fr. Sébastien

99. D. *La puissance du démon s'élend-elle quelquefois jusque sur la volonté ?*

R. Le démon ne peut dans aucun cas agir directement sur la volonté. Il peut quelquefois empêcher indirectement le bon usage de la raison, en agissant sur les sens et sur l'imagination, en mettant en jeu, si Dieu le permet, certaines formes représentatives et même certaines passions. L'âme, entraînée alors par l'illusion ou par la passion, regarde comme un bien véritable l'objet qu'elle recherche et l'acte qu'elle se permet[1]. Quand il y a véritable obsession, le démon peut porter quelqu'un à faire nécessairement un acte qui est un péché matériel dans son genre, mais il ne peut pas le contraindre à pécher formellement. En effet, si le démon enchaîne la raison, en agissant sur l'imagination et l'appétit sensitif, tout ce que l'homme fait dans cet état ne lui est pas imputable[2]. Au reste, on ne doit point l'oublier, quelque extraordinaires et violents que soient les artifices du démon, Dieu y met toujours de justes bornes. C'est ainsi que le démon qui peut agir indirectement sur l'intelligence par les sens et par l'imagination, ne peut pas néanmoins nous

MICHAELIS, docteur en théologie de l'Ordre de S. Dominique, etc., c. IV, Paris, 1612.

1. D. Th. I, II, q. LXXX, a. 1, c. : Relinquitur quod voluntas hominis sit directe causa peccati ejus... Diabolus potest incitare ad peccandum, vel offerendo aliquid appetibile sensui, vel persuadendo rationi... Unde sequitur quod diabolus non sit causa peccati directe et sufficienter, sed solum per modum persuadentis vel proponentis appetibile. — Et *Ibid.* a. 2, c. : Appetitus sensitivus concitatur ad aliquas passiones secundum quemdam determinatum motum cordis et spirituum. Unde ad hoc etiam diabolus potest cooperari... Contingit etiam ex hoc quod passio est concitata, ut id quod proponitur imaginationi, judicetur prosequendum, quia ei qui a passione detinetur, videtur esse bonum id ad quod per passionem inclinatur. Et per hunc modum interius diabolus inducit ad peccandum.

2. D. Th. I, II, q. LXXX, a. 3, c. : Diabolus... potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum qui de suo genere peccatum est ; non autem potest inducere necessitatem peccandi... Homo motivo ad peccandum non resistit nisi per rationem ; cujus usum totaliter impedire potest movendo imaginationem et appetitum sensitivum, sicut in arreptitiis patet. Sed tunc, ratione sic ligata, quidquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum.

communiquer des espèces intellectuelles infuses, faculté que Dieu se réserve et qui rend les véritables visions intellectuelles exemptes des artifices du démon (335).

100. D. *Les démons exercent-ils quelquefois leur malice d'une manière visible et sensible ?*

R. Cela ne fait pas un doute, pour peu qu'on s'en rapporte aux Saintes Ecritures et à l'histoire authentique d'un très grand nombre de Saints.

« *Voici Béhémoth que j'ai créé avec vous* (JOB, XL, 10). De même, dit saint Thomas dans son commentaire sur Job, que les Anges qui sont restés fidèles, et qui ont une dignité suréminente dans la création, apparaissent quelquefois aux hommes ; de même aussi les démons, par suite de leurs qualités naturelles et d'un certain pouvoir malfaisant que Dieu leur a donné sur les hommes, se présentent à eux sous des figures de toutes sortes, jusqu'à emprunter la ressemblance d'animaux monstrueux, comme l'éléphant si remarquable par sa grandeur et par sa force. *Ce monstre*, est-il écrit par allusion à Satan, *est le commencement des voies de Dieu* (*Ibid.*, 14), parce qu'il a été le principe des adversités de Job[1]. C'est, en effet, par ces épreuves que le saint homme a été purifié et sanctifié.

Nous citerons encore ici le Père Sébastien Michaëlis, autant pour son style naïf et agréable que pour son excellente doctrine tirée de saint Thomas et fondée sur le témoignage des Saints : « Quant à la première

1. D. Th. *Expos.* in Lib. Job. c. XL, l. II : Est autem considerandum, quod sicut angeli in sua dignitate remanentes, excellentiam quamdam habent super hominum dignitatem, unde et in fulgentiori quadam claritate apparent hominibus : ita etiam dæmones excellentiam quamdam et principatum in malitia super homines habent ; et ideo sub figura quorumdam excellentium et quasi monstruosorum animalium describuntur. Inter omnia autem animalia excellit elephas magnitudine et virtute... *Ipse est principium viarum tuarum* (*Job.* XL, 14), **quia supra commemoratur Satan fuisse principium adversitatis ejus.**

apparition de Sathan qui est descrite en Genese, 3 chap., il appert par icelle que le diable peut prendre un corps visible pour se faire veoir aux hommes, non pas toutefois qu'il soit en son pouvoir de le prendre à sa volonté, estant cohibé et empesché par la toute puissance de Dieu, comme S. Augustin l'enseigne et sainct Thomas apres lui (Aug. lib. II *de gen.* ad litt. — S. Th. II, II, q. CLXV, a. 2, ad 2). Mais quelquefois Dieu l'a ainsi permis, d'une part pour convaincre nostre entendement à croire qu'il y a des malins esprits qui ne s'estudient jamais à autre chose qu'à nous perdre ; d'autre costé pour nous faire cognoistre à l'œil combien il est ord et sale cest esprit immonde, depuis le temps qu'il s'est ésloigné de son Dieu et armé contre luy, puis qu'il se fait voir le plus souvent en une forme si hideuse que d'un serpent ou autre beste brute, et à ces fins, il nous est proposé au beau commencement de la Bible, comme un vilain couleuvre : pour la seconde raison. Et pour la premiere, au beau commencement de l'Evangile presché par Jésus-Christ, comme un personnage qui a beau babil, mais duquel la fin n'est autre que de nous faire precipiter et rompre le col. Et pource qu'il est ainsi cauteleux, il a de coustume de s'accommoder aux gens, en cela faisant le singe de Dieu qui s'est tousjours voulu demettre à notre imperfection... Somme, il est tout semblable aux crocodilles d'Egypte, lesquels s'appercevans de quelque homme qui approche du Nil poursuivant son chemin, il commence à contrefaire l'homme et à pleurer comme s'il avoit grand besoin de secours, et le pauvre homme approchant à la bonne foy est soudainement devoré. Ainsi recite sainct Athanase (*in vita Ant.*), que un jour il se dueilloit fort aupres de la cellule de ce bon Père Anthonius, et comme il demanda qui c'estoit, il respondit se voyant descouvert qu'il avoit bien occasion de ce plaindre, car tout le monde le chargeoit d'estre cause de tous les forfaits du monde, combien qu'il en

fut innocent. Parfois aussi il chantoit des psalmes se voulant accommoder à luy : mais il bouchoit pour lors ses oreilles ne voulant escouter le chant de Sathan, et pratiquoit ce qui est escrit : *Ego autem tanquam surdus non audiebam* (Ps. XXXVII). Autrefois il se presentoit avec une grande splendeur, se transformant en Ange de lumière : mais il fermoit les yeux, ne voulant voir la clarté de Sathan, et quand il voioit qu'il ne pouvoit le gagner par tous ces beaux moyens, il venoit avec grand bruit pour l'espouventer ; maintenant, dit-il (S. Athanase), en guise de dragon ; tantost en guise d'un autre beste effroyable, parfois se presentoit à luy comme un homme ayant enorme grandeur plus que celle d'un geant, si bien que la teste touchoit au ciel, combien que les pieds fussent en terre ; quelquefois aussi il faisoit un grand bruit, comme si la cellule eust été environnée de chevaux, chariots et gens armez, mais pour lors s'estant à Dieu recommandé, il se mocquoit de luy esgard à ce qu'il est escrit : *Hi in curribus et hi in equis, nos autem in nomine Domini Dei nostri invocabimus* (Ps. XIX). Il n'oublioit aussi de mettre des lingots d'or par où il devoit passer pour le tenter d'avarice, lesquels aux signes de la croix s'esvanouissoient en fumée... Finalement aussi il le menassoit de le bien battre et de le faire mourir, en luy rompant le col. Mais à cela il avoit sa response toute preste, que s'il n'avoit peu aucunement nuire à la moindre brebiette de Job, ny aussi aux pourceaux immondes, que moins pourroit-il faire dommage à l'homme qui est peculierement soubs la protection de Dieu, et duquel tous les cheveux sont nombrez, tellement qu'un seul ne peut tomber de sa teste sans l'expres vouloir de Dieu[1] ».

1. *Discours des esprits*, c. IV. — Voici un excellent résumé de la doctrine de saint Thomas sur la manière d'opérer du démon dans ces apparitions corporelles : — SILV. PRIER. *De Strigim.*, l. I, c. ult : Dæmon, omnes hominis sensus, cum interiores, tum exteriores, immutare potest (I p

101. D. *Les démons manifestent-ils toujours leur présence sous une forme corporelle ?*

R. Les démons peuvent manifester leur présence, sans qu'ils aient besoin pour cela de se montrer visiblement. Ces opérations malignes sont extérieures ou intérieures : extérieures, quand le démon agit en réalité, mais sans se montrer, comme serait, par exemple, de souffler sur des charbons pour allumer le feu ; intérieures, dans certaines visions que nous prenons pour des visions intellectuelles (335) ou bien dans les visions manifestement imaginaires[1]. Sainte Thérèse, après avoir raconté les attaques qu'elle eut à subir de la part du démon, s'exprime ainsi : « Je l'ai vu rarement sous quelque figure, mais il m'est apparu souvent sans en avoir aucune, comme il arrive dans les visions intellectuelles, où, ainsi que je l'ai dit, l'âme voit clairement quelqu'un présent, bien qu'elle ne l'aperçoive sous aucune forme[2]. »

102. D. *Les démons peuvent-ils connaître le fond des cœurs et les secrets de l'avenir ?*

q. CXI, a. 3 et 4. — *Verit.*, q. I, 1. 3, q. XII, a. 8. — *Pot.*, q. VI, a. 3, ad 3. — *Mal.*, q. XVI, a. 1, ad 16). Quod intellige sic, et eo modo, ut etiam homo decipiatur, aliter re apprehensa quam sit : quod equidem fieri potest multipliciter. Primo, ex eo quod ex aere corpora format, ostendens quæ vere non sunt, sicut aliquos terruit aliquando sub forma draconis. Secundo, applicando per motum localem activa quædam naturalia, quæ hoc possunt, sicut apud D. Thom. quædam herba fumigans trabes facit apparere serpentes. Tertio, reducendo spiritus qui in homine sunt ad phantasiam, et eam suo modo immutando, et consequenter etiam sensus, ut de præstigiis dictum est, ut apparet in phreneticis, arreptitiis, et insanis. Quarto, per aorasiam, quæ cæcitas est, qua celantur nobis non omnia, sed quædam, sicut oculi discipulorum euntium in Emmaus tenebantur ne Christum cognoscerent : potest enim graphio quod quæris prætendere chartam, aut tabulæ cui insidet, supra ponere aliam similem, in qua non sit graphium : et stragimagæ prætendere formam bovis et reliqua.

1. SILV. PRIER. *De strigim.*, l. II, c. VI : Invisibiliter ergo interdum res agitur, et id dupliciter : et imprimis quidem disponentis ad instar, sicut exsufflantem in prunas ignem incendere dicimus... Deinde vero res etiam agitur sunsionis modo, seu suadentis ad instar, veluti cum virtuti cognitivæ nostræ apparet aliquid sub specie boni.

2. *La vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, c. XXXI.

R. Dieu seul pénètre le fond des cœurs et sonde les secrets de l'avenir[1]. Les démons, il est vrai, n'ont rien perdu des dons naturels qu'ils avaient reçus de Dieu avant leur chute[2]; toutefois, ils n'arrivent à connaître la vérité que de trois manières : 1° par la perspicacité de leur intelligence ; 2° par la révélation des saints Anges ; 3° enfin, par la grande expérience qu'ils ont des choses[3]. Les démons peuvent donc faire des conjectures sur nos pensées intimes et sur les événements futurs et contingents, mais ils n'en peuvent rien savoir avec certitude, à moins d'une révélation de Dieu, qui se sert ordinairement pour cela du

1. D. Th. I p. q. LVII, a. 4, c. : Cognitio cordis dupliciter potest cognosci. Uno modo in suo effectu ; et sic non solum ab angelo, sed etiam ab homine cognosci potest... Alio modo possunt cognosci cogitationes, prout sunt in intellectu, et effectiones prout sunt in voluntate. Et sic solus Deus cogitationes cordium, affectiones voluntatum cognoscere potest.

2. D. Th. I p., q. LXIV, a. 1, c. : Naturalis cognitio in eis non est diminuta.

3. D. Th. *Ibid*e ad 5 : Dæmones tribus modis cognoscunt veritatem aliquam. Uno modo subtilitate suæ naturæ... Secundo, per revelationem a sanctis angelis... Tertio modo cognoscunt per experientiam... dum in rebus singularibus... aliqua cognoscunt præsentia, quæ non præcognoverunt futura.

S. ATHAN. *Ad Antiochum ducem*. 9, 100. Edit. Migne. Num dæmones et diabolus præscii rerum sunt, et cordium cognitores, eaque quæ futura sint possunt prædicere ? — *Resp.* Solus Deus res præscit, et cordium cognitor est. Neque enim ipsi angeli norunt ea quæ sunt in corde, nec quæ futura sunt. At dæmones quæ prædicere arbitrantur, ea ex astutia conjiciunt. Verbi gratia, cum, ut spiritus, multos apud Indos imbres vident, illi in Ægypto præveniunt, ac per incantationes et insomnia magnam fore Nili inundationem vaticinantur : aliaque his similia peragunt. Sæpe autem etiam mentiuntur. Hinc si quis illos velit convincere, secum determinet, ac supponat quot nummos crastina die distribuere cupiat. Quo facto accitum magum vel vatem interroget ea de re de qua determinavit, nihilque omnino illos posse rescire comperiet.

S. AUGUST. *De divinatione dæmonum*, c. V, n° 9 (Dæmones) aliquando et hominum dispositiones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quædam ex animo exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt : atque hinc etiam multa futura prænuntiant, aliis videlicet mira, qui ista disposita non noverunt. Sicut enim apparet concitatior animi motus in vultu, ut ab hominibus quoque aliquid forinsecus agnoscatur, quod intrinsecus agitur : ita non debet esse incredibile, si etiam leniores cogitationes dant aliqua signa per corpus, quæ obtuso sensu hominum cognosci non possunt, acuto autem dæmonum possunt.

ministère des Anges[1]. C'est ainsi qu'on doit expliquer différents faits où le démon paraît connaître les pensées secrètes des hommes, comme il arrive quelquefois dans les exorcismes[2].

« Didyme, précepteur de sainct Hierosme, dit le Père Sébastien Michaëlis, traite à ce point propos qu'il veut prouver que le Sainct-Esprit est Dieu, parce qu'il penetre les cœurs... Or le diable ne peut penetrer au dedans... Sainct Hierosme, disciple de Didyme, a fort bien declaré ce point : Ceux-là, dit-il, sont dignes de reprehension, qui pensent que les mauvaises pensées viennent du diable et non plustôt de nostre mauvaise volonté, car certainement le diable peut estre le suggesteur et le moyenneur des pensées mauvaises, mais non l'autheur, bien est vray qu'il est le plus souvent comme un boute-feu en nostre endroict, mais non qu'il vienne pourtant à penetrer l'interieur de nostre cœur, ains seulement il en prent conjecture par l'habitude et gestes qu'il apperçoit en nostre maniere de faire... Le diable donc en cela abuse les personnes quand il leur fait accroire qu'il cognoist le cœur des gens, il peut bien avoir quelques conjectures, mais l'homme estant de franc arbitre, peut obmettre et quitter telles fantaisies, et ainsi le diable se trouve le

1. D. Th. I p., q. CIX, a. 4, ad 1 : Per sanctos angelos multa de divinis mysteriis dæmonibus revelantur, cum divina justitia exigit ut per dæmones aliqua fiant vel ad punitionem malorum, vel ad exercitationem bonorum.

2. Parmi les faits qu'on doit expliquer de la sorte, nous citerons le suivant tiré d'un manuscrit inédit du P. Surin. « Un de nos pères... commandoit quelque chose dans son esprit au diable et lui disoit : *obedias ad mentem*, et une fois il reçeut cinq ou six pensées de quelques actions qu'il vouloit commander au diable et à chacune disoit à part soy que non, enfin il s'arrêta à une septième, et lors il lui dit : *obedias ad mentem*. Le démon après cela dit tout haut toutes ses pensées l'une après l'autre. Et après chacune disoit : *mais monsieur ne veut pas*. Après les avoir dites toutes sauf la dernière, il dit : *nous verrons, nous verrons*, demeurant jusqu'à l'extrémité de la journée, et puis accomplit ce que le père avait commandé, montrant par là que non seulement il connaissoit les pensées de ce père, mais même celles qu'il mettoit sous la clef disant que non. »

plus souvent menteur. De cecy sainct Augustin en a fait un livre intitulé *De scientia [vel divinatione] dæmonum*, où il monstre amplement ce discours, concluant qu'ils ne peuvent davantage sçavoir les choses futures qu'ils ne font l'intérieur des pensées. Nonobstant par les oracles il a voulu predire les choses à advenir... Advient ordinairement par divine permission que si le diable (soit de lui mesme en personne, ou par un sien oracle mort ou vivant) predit quelque bonheur, telle chose n'advient point... Il y a deux choses, dit S. Athanase (q. XXVII, *ad Antioc. ducem.*), que les Anges, mesmes soient bons ou mauvais, ne peuvent sçavoir c'est l'intérieur des cœurs et les choses futures[1]. »

103. D. *Peut-on s'offrir à Dieu pour endurer les persécutions du démon ?*

R. Il n'est généralement pas permis de rechercher les persécutions du démon, quelles qu'elles soient ; ce serait une véritable témérité et une dangereuse présomption. On ne peut s'exposer de soi-même à de pareilles épreuves : pour y résister et pour les sanctifier, il faut y être vraiment appelé. Les exemples des Saints qu'on pourrait invoquer en faveur d'une opinion contraire, supposent toujours un mouvement particulier de l'Esprit-Saint[2].

104. D. *Peut-on user de quelques moyens pour éloigner les persécutions du démon ?*

R. Non seulement on le peut, mais on le doit. Voici les principaux moyens qu'on emploie ordinairement contre l'obsession et la possession : 1° Faire pénitence et purifier sa conscience par une bonne confession. 2° Communier le plus souvent possible, d'après les

1. *Discours des esprits*, c. v.
2. D. Th. III p., q. XLI, a. 2 : Talem autem occasionem tentationis dare diabolo non est periculosum, quia magis est consilium Spiritus sancti qui est perfecti operis auctor, quam impugnatio diaboli invidentis.

conseils d'un confesseur éclairé et prudent. 3° Implorer la miséricorde de Dieu par le jeûne et la prière. 4° User des sacramentaux, en particulier du signe de la croix et de l'eau bénite[1], comme aussi se servir de l'invocation du Très saint Nom de Jésus, des reliques des Saints, de la lecture des saints Evangiles, etc. 5° Les exorcismes sont institués pour la délivrance des possédés, mais ils ne sont pas toujours efficaces contre l'obsession. Si l'obsession fait partie de la purification passive des sens, les exorcismes peuvent avoir une certaine utilité, mais ils ne sont alors, d'après les auteurs, d'aucun secours pour délivrer complètement des assauts du démon, parce que c'est Dieu qui s'est réservé l'heure et le moment, en raison des grands avantages que l'âme doit retirer de l'épreuve[2]. 6° Enfin, la pratique sérieuse et persévérante des vertus. L'exorcisme est, il est vrai, la *voie directe* pour chasser les démons, mais l'humilité, la mortification et l'exercice assidu de l'oraison sont des moyens très puissants et souvent infaillibles pour arriver au même résultat. Cette *voie indirecte* est presque toujours indispensable, et on ne doit jamais la négliger. Le démon fit un jour cet aveu : « Une personne qui mortifie ses passions a le même pouvoir sur moi, que moi sur elle-même. »

1. Sainte Thérèse affirme dans sa vie (c. XXXI) que « rien n'égale le pouvoir de l'eau bénite pour chasser les démons et les empêcher de revenir ». Il ne faudrait pas conclure de ces paroles que le signe de la croix a moins de vertu contre le démon que l'eau bénite. On peut légitimement supposer que sainte Thérèse chassait le démon avec l'eau bénite, en faisant en même temps le signe de la croix, car il est généralement d'usage de réunir ces deux sacramentaux.

2. LOPEZ EZQUERRA. *Lucerna myst.* Tr. 6, c. VI, n° 62. Quamvis ipsius dæmonis testimonium omnino falsum reputari debeat, a posteriori tamen cognoscitur in aliquibus, eum non ex maleficio datum, sed divina permissione ad exercitium et purgationem concessum esse, quia ad eum expellendum nulla ex usitatis diligentia sufficit, ipseque gemens conclamat, se nullatenus egressurum, licet hoc ardenter desideret quousque in illa creatura facta sit integra purgatio, ut colligitur ex revelationibus sanctæ Birgittæ, l. III, *Rev.*, c. XXXI. Et vere facta purgatione, ipse ultro et absque exorcismo exit.

105. D. *Peut-on user des ressources de l'art médical pour combattre l'obsession et la possession ?*

R. Bien que les remèdes humains soient alors presque toujours inutiles, on peut néanmoins s'en servir en cas d'extrême nécessité, comme d'un secours indirect contre l'obsession et la possession ; ces remèdes font quelquefois cesser les troubles causés dans l'organisme par l'action du démon. Mais il faut y mettre une grande réserve et discrétion, car la médecine humaine est ici très souvent plus nuisible qu'utile : on doit user avant tout des moyens spirituels, et compter uniquement sur l'action divine[1].

106. D. *Dans quelles dispositions faut-il être pour soutenir victorieusement les persécutions du démon, surtout l'obsession et la possession ?*

R. Toutes les dispositions nécessaires pour bien profiter des purifications passives en général (50-56), sont ici de rigueur, principalement une très grande patience et une profonde humilité. On doit alors bien se garder de demander du soulagement à des moyens illicites, car ce serait attirer sur soi des peines beaucoup plus difficiles à supporter[2]. Il faut se contenter d'aller à Dieu avec confiance, en lui disant sans cesse : « Seigneur, j'ai mis en vous ma confiance, je ne serai « jamais confondu (Ps. xxx, 2) ».

1. Lopez Ezquerra. *Lucerna myst*, tr. 6, c. vi, n° 69 : A remediis medicinæ abstinendum judicamus, et ad remedia Ecclesiæ recurrendum, quia plus nocent, quam proficiunt, et dæmon nihil aliud quærit, nisi vires illius debilitare, ut eam melius et facilius turbet... Quamobrem a medicinæ remediis (nisi in gravissima necessitate) abstinendum est.

2. Silv. Prier. *De Strimag.*, l. II, c. xii : Qui vero prædictis licitis remediis curari nequeunt propter impedimenta, ad patientiam et tolerantiam commonendi sunt, in remissionem suorum peccaminum ; et ne ad illicita remedia contra Dei voluntatem nitantur, ne eis deteriora contingant.

107. D. *Dieu permet-il parfois au démon de tenter les âmes justes contre la chasteté*[1] *?*

R. Les âmes justes qui commencent à se donner à Dieu sont rarement exemptes de ces sortes de tribulations ; quelquefois même cette épreuve est poussée aux dernière limites pour purifier davantage et plus vite les âmes que Dieu destine à une haute perfection[2]. « Pendant cette affreuse nuit, dit saint Jean de la Croix, l'ange de Satan, c'est-à-dire l'esprit de fornication, en attaque quelques-uns et fatigue leurs sens de violentes et abominables tentations ; il remplit leur esprit d'horribles pensées ; il trouble leur imagination par de très vives représentations ; enfin, il leur fait souffrir des tourments plus cruels que la mort même[3]. »

108. D. *Comment peut-il se faire qu'une âme soit purifiée par des impressions contre la chasteté ?*

R. Saint Thomas, dans son commentaire sur saint Paul, nous explique ce phénomène d'une manière fort ingénieuse et très consolante. Saint Paul avait dit (II, *Cor.*, XII, 7) : « Et de peur que la grandeur de mes « révélations ne me causât de l'orgueil, Dieu a permis « que je ressentisse dans ma chair un aiguillon, qui « est l'ange de Satan pour me donner des soufflets ». — « Souvent, dit le Docteur angélique, un médecin habile suscite ou permet une maladie pour en guérir

1. Les auteurs donnent une place à part aux tentations contre la chasteté dans la purification passive des sens, et en font en quelque sorte comme un appendice de l'obsession. En effet, ces sortes de tentations peuvent se rencontrer dans l'obsession ; c'est même ce qui en caractérise un des plus fâcheux phénomènes (138).

2. Th. a Walgornera. *Theol. myst.* D. Th. q. II, disp. 8, a. 8, n° 1 : Paucissimi inveniuntur qui carnis stimulos non patiantur... Plures tamen sunt qui hujusmodi tentationis molestias experiantur, et maxime inter incipientes, ut citius purgentur. Vix concepi potest nisi ab expertis, quantas in anima molestias excitet hujusmodi tentatio... Unde tentatio contra castitatem est pene purgatio universalis incipientium, amara quidem, sed efficacissima.

3. *La nuit obscure*, l. I, c. XIV.

une plus grave. L'Apôtre, dans le texte qu'on vient de lire, montre évidemment que quelque chose de semblable a été fait en lui par le céleste médecin, Notre-Seigneur Jésus-Christ. En effet, le divin Sauveur grand médecin des âmes, permet quelquefois que ses amis, même les plus parfaits, soient affligés dans leurs corps, afin de guérir leurs âmes ; et qui plus est, pour empêcher qu'on tombe en des fautes graves, il en permet d'apparentes. C'est ainsi que le Seigneur se conduisit envers saint Paul : *Dieu a permis que je ressentisse*, pour mon utilité et pour mon humiliation, *un aiguillon dans ma chair*, c'est-à-dire des tentations violentes qui me poursuivaient partout. Cette tentation qui me poursuit sans cesse, c'est l'*ange de Satan*, que Dieu autorise à me tenter ; c'est le véritable envoyé de Satan, car l'intention de cet ennemi est de me perdre, mais la volonté de Dieu est de m'humilier et de me purifier. L'Apôtre désirait beaucoup être délivré de cette tentation, et il priait sans cesse à cette intention : *C'est pourquoi j'ai prié trois fois le Seigneur, afin d'être délivré.* Remarquons ici qu'un malade qui ignore le but du médecin dans l'application d'un remède pénible, lui demande d'en être délivré, mais le médecin résiste, et poursuit son ministère bienfaisant : il n'a qu'une chose en vue, guérir son malade. L'Apôtre fait ici comme ce malade, il demande jusqu'à trois fois à Dieu de le délivrer de cette tentation. Mais Dieu lui répond : *Ma grâce te suffit.* C'est comme s'il disait : Il n'est pas nécessaire que cette infirmité disparaisse, elle n'est point dangereuse, parce que ma grâce te fortifie ; il n'est pas nécessaire que la concupiscence cesse de te solliciter au mal, parce que ma grâce te protège[1] ».

1. Th. D. *Expos.* in II Epist. ad Cor., c. XII, l. III : Plerumque sapiens medicus procurat et permittit supervenire infirmo minorem morbum, ut majorem curet, vel vitet ; sicut ut curet spasmum, procurat febrem. Hoc evidenter in se beatus Apostolus a medico animarum Domino nostro Jesu

Il ne faut donc pas s'étonner des tentations contre la chasteté, quelque pénibles qu'elles soient, et encore moins s'en décourager ; car, si nous sommes fidèles à la grâce, nous sommes sûrs d'obtenir une magnifique récompense. « Les tentations de la chair et les attaques de l'esprit malin, dit Tauler, sont une sorte de préparation ; l'âme qui sait en profiter demeurera invariablement assujettie aux ordres de Dieu ; quelque déréglées, quelque impures que puissent être les pensées qui naissent en elle, si au moment de leur naissance, elle se tourne vers Dieu par de fervents désirs, ces pensées funestes sont chassées et s'évanouissent sans que l'âme reçoive aucune tache par leur approche contagieuse, tant que la volonté refuse d'y donner son consentement... Il est de la justice divine de récompenser au centuple cette action par la grâce en cette vie, et par les plaisirs chastes et inaltérables de la gloire dans le ciel[1] ».

Christo factum ostendit. Christus enim, velut medicus animarum summus, ad curandum graves animæ morbos, permittit plurimos electos suos, et magnos, in morbis corporum graviter affligi ; et, quod plus est, ad curandum majora crimina, permittit incidere in minora... Ideo Dominus adhibuit ei (Apostolo) remedium... *Datus est mihi*, id est, ad meam utilitatem et humiliationem... *stimulus carnis meæ*, id est, concupiscentiæ surgentis ex carne mea, a qua multum infestabatur... Iste, inquam, stimulus est *angelus Satanæ*, id est, angelus malignus... a Deo missus, seu permissus, sed Satanæ ; quia Satanæ intentio est ut subvertat ; Dei vero, ut humiliet, et probatum reddat... De ratione autem hujus stimuli removendi sollicitus erat Apostolus unde propter hoc orabat ; et hoc est quod subdit : *Propter quod ter Dominum rogavi ut discedert a me.* Ubi sciendum est, quod infirmus nesciens processum medici apponentis mordax emplastrum, rogat medicum ut removeat ; quod tamen sciens medicus causam quare faciat, scilicet propter sanitatem, non exaudit eum, quantum ad voluntatem petentis, magis curans de ejus utilitate. Sic Apostolus sentiens stimulum sibi gravem esse, ad singularis medici confugit auxilium, ut eum removeat. Ter enim expresse et devote rogavit ut Deus tolleret ab eo, scilicet stimulum... *Et dixit mihi* Dominus : *sufficit tibi gratia mea*... Quasi dicat : Non est tibi necessarium quod infirmitas corporis recedat a te, quia non est periculosa... cum gratia mea confortet te ; nec infirmitas concupiscentiæ, quia non protrahet te ad peccatum, quia gratia mea proteget te.

1. Tauler. *Institutiones*, c. xi.

109. D. *Que faut-il faire pour résister aux tentations contre la chasteté ?*

R. Entre tous les moyens dont on peut se servir, nous signalerons les suivants, plus particulièrement recommandés par saint Thomas : 1° Appliquer son esprit avec une ferveur toujours croissante à la prière et à la contemplation des choses divines. 2° Se pénétrer de plus en plus de la science des Saints, en lisant les divines Écritures et les ouvrages de piété. 3° Nourrir son esprit et son cœur de pieuses pensées, et se servir des oraisons jaculatoires. 4° Ne jamais rester oisif, et s'occuper le plus possible à des ouvrages manuels. 5° Eloigner ces impressions dangereuses par des préoccupations d'un autre genre et par les exercices de la mortification extérieure[1].

---

1. D. Th. Opusc. XVIII (XVII). *De perf. vit. spir.* Contra hujusmodi incontinentiæ impedimentum multiplex remedium invenitur. Quorum primum et præcipuum est ut mens circa contemplationem divinorum et orationem occupetur... Secundum remedium est studium Scripturarum... Tertium remedium est quibuscumque bonis cogitationibus animum occupare... Quartum remedium est ut homo ab otio desistens, etiam in corporalibus laboribus seipsum exerceat... Quintum remedium adhibetur contra carnis concupiscentiam, etiam per aliquas animi perturbationes... Ex parte autem exteriorum rerum... sunt opera instituta ;... hujusmodi exercitia expediunt ad vitanda peccata, et ad perfectionem consequendum.

CHAPITRE III

La purification passive de l'esprit

110-112. *La purification passive de l'esprit, ce que c'est ;* 113. *son intensité ;* 114. *sa nécessité ;* 115. *ses signes distinctifs ;* 116. *ses effets.* — 117. *Effets négatifs ou éloignement des obstacles.* — 118. *Effets positifs ;* 119. *connaissance supérieure de Dieu et de soi-même ;* 120. *vertus très sublimes ;* 121. *épreuves secondaires de la purification passive de l'esprit ;* 122-123. *tentations contre la foi ;* 124-125. *la crainte d'être damné ;* 126. *jusqu'où peut aller la parfaite résignation ;* 127. *privation de toute consolation ;* 128. *sentiment vif et profond de l'abandon et de la colère de Dieu ;* 129. *scrupules ;* 130-131. *tentation de blasphème ;* 132. *pourquoi ces différentes tentations sont si violentes.* — 133. *Purification d'amour.* (II. 254, 255.) — (Voir Théol. ascét., l. I, c. IV, de la purification active de l'esprit.)

110. D. *Qu'est-ce que la purification passive de l'esprit ?*

R. C'est un ensemble de peines intérieures et principalement une soustraction du sentiment agréable de la dévotion, que Dieu fait éprouver jusque dans la partie supérieure de l'âme au moyen d'une lumière purifiante très vive, afin d'achever la purification de l'appétit sensitif, de soumettre la raison à Dieu, et de préparer ainsi l'union de transformation mystique. En voyant d'une part la bonté et la grandeur de Celui

qu'elle a offensé, de l'autre sa propre bassesse et sa malice, l'âme entre dans une sorte d'agonie et se voit réduite à un état voisin du désespoir[1].

111. D. *Comment une âme déjà avancée dans la perfection peut-elle être privée d'une chose aussi sainte que la dévotion ?*

R. La purification passive de l'esprit, pas plus que la purification passive des sens, n'enlève point la dévotion *essentielle :* l'âme continue à servir Dieu avec la même fidélité et le même empressement qu'auparavant. La purification passive des sens l'avait privée de la dévotion *accidentelle*, dans la partie sensible, la purification passive de l'esprit la prive totalement de la dévotion *accidentelle*, c'est-à-dire de tout sentiment agréable jusque dans la partie intellectuelle de l'âme ; celle-ci est alors plongée dans d'épaisses ténèbres, causées par une lumière très éclatante, dont Dieu l'inonde pour achever de la purifier dans la souffrance. Scaramelli résume ainsi cette question : « J'ai

1. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 6, a. 1 : Quatuor causas assignavimus purgationi passivæ in parte sensitiva... sic, in præsenti... Causa materialis purgationis passivæ in parte intellectiva est pars superior animæ, dicta intellectiva ab intellectu principali ejus potentia. In hac superiori parte consideratur anima rationalis seu intellectiva cum propriis potentiis secundum se sumptis, et ut docet D. Thom. Opusc. XXXV, in natura intellectuali sunt duæ solum potentiæ, scilicet intellectus et voluntas... Causa formalis est lux clarissima contemplationis, quæ intima cordis arcana, et centrum animæ penetrans, omnes ejus defectus quantumcumque latentes et minimos ei manifestat, et adjunctis circumstantiis, maxime personæ offendentis et offensæ, mirabiliter cruciat, intellectum tenebris obvolvendo, et voluntatem quadam abjectione et desperatione ad extremas angustias reducendo... Causa efficiens est Deus benignus et misericors, qui purgando suorum electorum animas, ad sui disponit unionem... Causa finalis est unio intima cum Deo, ad quam hujusmodi purgatio condigne præparat animam et apte disponit : summæ namque puritati divinæ anima propriis infirmitatibus impura convenire non potest, nec nisi purificata et purificatione proportionata valet ei conjungi, et ab aliis omnibus creatis segregari.

Cf. Phil. a SS. Trin. *Summ. theol. myst.*, p. 1, t. III, disc. 3, a. 3 : Primum motivum est, ut imperfectiones et defectus, tam actuales quam habituales, in anima remanentes, quos purgatio passiva partis sensitivæ non potuit eradicare, penitus evacuentur, etc.

dit, avec le Docteur angélique, que la dévotion, quant à sa substance, consiste dans une volonté prompte de se consacrer à Dieu et aux choses de son service et de son honneur. J'ai dit que cette volonté prompte peut produire, dans l'appétit sensitif, une douce et suave affection, qui s'appelle dévotion sensible accidentelle, et c'est dans la privation de cette dévotion que consiste l'aridité sensible qui est propre aux purifications des sens. J'ai dit encore que cette volonté prompte, à laquelle se réduit toute la substance de la dévotion, bien qu'elle ne descende pas jusqu'au sens, peut produire dans l'esprit une certaine vigueur, une certaine consolation, que l'on appelle dévotion spirituelle accidentelle. C'est dans la privation de cette dévotion que consiste l'aridité spirituelle qui est propre aux purifications de l'esprit. En effet, l'âme, constituée dans cet état est bien disposée pour tout ce qui tient au service de Dieu, et accomplit sans aucune résistance tout ce qui lui plaît ; mais c'est sans aucun sentiment, sans le moindre attrait, non seulement du côté sensitif, mais encore dans la partie spirituelle de l'âme[1] ».

112. D. *Comment se fait-il qu'une lumière très vive et très éclatante puisse occasionner d'épaisses ténèbres et être un sujet de peines et de tourments ?*

R. Saint Jean de la Croix répond admirablement à cette question.

« Cette nuit obscure, dit-il, est une influence de Dieu sur l'âme, qui la délivre de ses ignorances et de ses imperfections habituelles, naturelles et spirituelles. Les contemplatifs l'appellent contemplation infuse, ou *théologie mystique* : Dieu y enseigne secrètement l'âme et la perfectionne en son amour. On ne fait alors que s'appliquer amoureusement à Dieu, pour l'écouter et pour recevoir ses lumières, sans chercher à com-

1. Scaramelli. *Directoire mystique*, tr. 5, c. xvi, n° 162.

prendre comment se produit cette contemplation infuse ; parce que c'est l'amoureuse sagesse de Dieu qui produit ces effets particuliers dans l'âme, en la disposant à l'union divine par la pureté et par les lumières qu'elle lui donne. La même sagesse qui purifie les esprits bienheureux et qui les illumine dans la gloire, purifie aussi l'âme et l'éclaire en cet état.

« Si quelqu'un demande pourquoi l'âme donne le nom de nuit obscure à la lumière divine qui dissipe ses ignorances, nous répondrons que cette divine sagesse est non seulement la nuit de l'âme, mais encore son supplice, pour deux raisons. La première, c'est l'excellence même de la sagesse divine, qui surpasse tellement la capacité de l'âme qu'elle la plonge dans de profondes ténèbres. La seconde, c'est la bassesse et l'impureté de l'âme, qui rendent cette lumière, pénible, douloureuse et obscure.

« Pour entendre la première raison, il faut supposer cette maxime de philosophie, que plus les choses divines sont claires et manifestes en elles-mêmes, plus elles sont obscures et cachées à l'âme. Il en est de même de la lumière naturelle, plus elle est vive et brillante, plus elle éblouit et aveugle le hibou ; plus quelqu'un regarde fixement le soleil, plus ses splendeurs fatiguent le regard et l'enveloppent de ténèbres, à cause de l'excès de lumière et de la faiblesse de la vue. Ainsi, lorsque la lumière divine de cette contemplation entre dans une âme encore impuissante à la supporter, elle répand sur elle des ténèbres spirituelles.

« La contemplation obscure est aussi pénible à l'âme dans les commencements ; car, si cette contemplation apporte avec elle de grands biens, l'âme qui les reçoit, n'étant pas encore purifiée, est remplie d'innombrables misères : cela fait qu'elle endure nécessairement de violentes peines. En effet, deux choses contraires ne peuvent subsister dans le même sujet ; or, c'est ce qui arrive dans l'âme où la lutte est engagée

entre les biens de la contemplation, et les imperfections que la contemplation travaille à faire disparaître. Il est aisé de le prouver.

« Quant au premier point, il est manifeste que cette sagesse de la contemplation qui cherche à pénétrer l'âme, a des lumières, des clartés si vives et si pures. que l'âme où règnent l'obscurité et l'impureté, en éprouve une peine réelle ; de même que des yeux malades frappés soudain par une lumière éclatante, en ressentent une vive douleur. Dans son état d'imperfection, l'âme endure une souffrance analogue, et elle la ressent d'autant plus vivement que la lumière pénètre davantage ; car elle se voit si impure et si misérable, qu'elle croit que Dieu s'élève contre elle, et qu'elle-même s'élève contre Dieu. C'est un sentiment on ne peut plus pénible... Ce qui augmente encore son tourment, c'est la crainte de ne jamais trouver grâce devant Dieu, et de n'avoir plus aucun bien à espérer. Son esprit est entièrement plongé dans la connaissance de ses misères et de ses maux ; cette divine lumière, quoique obscure, les lui découvre distinctement, et lui persuade que d'elle-même elle ne saurait attendre autre chose.

« En second lieu, la source des tourments que l'âme souffre en cet état vient de son infirmité naturelle et spirituelle. Cette contemplation divine lui est communiquée d'une manière si forte et si impétueuse, à dessein de la fortifier en la domptant, que sa faiblesse ne peut la supporter, et qu'elle semble défaillir, principalement lorsque la véhémence de la lumière s'exerce avec plus d'intensité. Les sens et l'esprit souffrent alors comme s'ils étaient oppressés d'un poids immense et invisible, et ils tombent dans une agonie si cruelle que, s'ils avaient à choisir, ils préféreraient la mort, et l'accueilleraient comme un véritable soulagement...

« Chose vraiment merveilleuse et digne de la compassion, l'âme a tant de faiblesse et d'imperfection en tce

état, que la main de Dieu, si douce et si légère par elle-même, lui paraît dure et pesante. Cependant Dieu ne touche l'âme que très délicatement, puisqu'il ne la traite de la sorte que pour l'enrichir de ses dons, et non pour la châtier[1]. »

L'exposition magistrale de saint Jean de la Croix que nous venons de reproduire est tout à fait conforme à la doctrine de saint Thomas. D'après le Docteur angélique, Dieu nous manifeste la vérité de deux manières : en faisant passer sous nos yeux des effets qui nous conduisent à la connaissance des attributs divins, la sagesse, la puissance, etc., ou bien en nous pénétrant intérieurement de sa divine lumière. Cette seconde manifestation a lieu dans la purification passive de l'esprit ; c'est une lumière très vive et très pénétrante qui montre à l'âme toutes ses misères et jusqu'à ses plus légères imperfections[2]. Telle est la cause de l'immense affliction dont l'âme est inondée.

113. D. *La purification passive de l'esprit est-elle plus terrible et plus douloureuse que la purification passive des sens ?*

R. La purification passive de l'esprit est beaucoup plus terrible et plus douloureuse que la purification passive des sens. Cela s'explique aisément. La purification passive de l'esprit a pour but de soumettre la raison à Dieu ; la purification passive des sens soumet l'appétit sensitif à la raison. Or, la distance qu'il y a entre Dieu et la créature est incomparablement plus

1. *La nuit obscure*, l. II, c. v.

2. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 6, a. 1. n° 4 : Hæc doctrina quæ est D. Thom. multis in locis suorum operum confirmatur. D. Thom. explicans illud ad Rom. 1 : *Manifestum est illis.* Dicit sanctus : Deus dupliciter aliquid homini manifestat, uno modo infundendo lumen interius, per quod homo cognoscit. *Ps.*, XLIII. *Emitte lucem tuam et veritatem tuam.* Alio modo proponendo suæ sapientiæ signa exteriora. — In purgatione passiva partis intellectivæ infundit lumen primo modo, et hoc lumen manifestat omnia conscientiæ propriæ secreta, et omnes maculas, et atomos quarumcumque imperfectionum alias latentes.

grande que celle qui existe entre la partie supérieure et la partie inférieure de l'âme : le travail et la peine sont donc sans comparaison plus considérables[1]. Pour se faire une juste idée de ces tourments intérieurs, il faut donner la parole à ceux qui les ont éprouvés

« O Sagesse éternelle ! s'écrie le bienheureux Henri Suso, vous êtes si douce et si aimable, comment êtes-vous si sévère et si terrible ? d'où vient cette lumière qui plaît et qui effraie ? Lorsque je vois les rigueurs de votre justice, je tremble de tous mes membres..., car vous exercez en secret votre justice, même avec vos plus chers amis[2]. »

« Une certaine humilité et un certain orgueil, dit la bienheureuse Angèle de Foligno, luttent sans cesse dans mon âme, ce qui me cause une très grande douleur. L'humilité, parce que je me vois destituée de tout bien, chassée de toute vertu et de toute grâce, et remplie d'une multitude de vices et de vides, ce qui m'enlève toute espérance et me cache toute miséricorde. Je me considère alors comme la maison du diable, son suppôt, sa dupe et sa fille, éloignée de toute rectitude, de toute véracité, digne du dernier fond de l'enfer inférieur... Dans mon âme et dans mon corps je ne vois que des défauts : Dieu est fermé et caché pour moi ; son souvenir même m'est interdit... Je ne vois pour me sauver, ni porte, ni fenêtre ; il n'y

1. Lopez Ezquerra. *Lucerna myst.*, tr. 6, c. VIII, n° 92 : Hæc purgatio spiritus validior est purgatione præterita ; quia (ut bene notat Fr. Phil. a SS. Trin., p. 1, tr. 3, disc. 3, a. 1) prima purgatio sensus efficitur, ut pars inferior proportionetur superiori, eique perfecte subordinetur. Purgatio vero spiritus efficitur, ut pars superior disponatur ad unionem animæ cum Deo. Unde cum sit infinite major distantia inter creaturam rationalem et Deum, quam sit inter partem inferiorem et superiorem ejusdem naturæ et supposiți, ut ex se patet, ideo purgatio spiritus necessario debet esse major et fortior, quam sit purgatio partis sensitivæ. Propterea igitur hæc purgatio spiritus, tanto horribilior et fortior est præterita, quam distat cœlum a terra, caro a spiritu, et afflictio corporis ab intima et subtili afflictione animæ.

2. B. Henri Suso. *Le Livre de la Sagesse éternelle*, c. XIII (éd. Cartier).

a aucun remède à tant de maux, et je mesure la profondeur de l'abîme où je suis tombée. C'est que l'humilité m'a engloutie comme un océan sans rivage. Je contemple dans l'abîme la surabondance de mes misères et de mes iniquités[1]. »

Nous pourrions encore citer beaucoup d'autres témoignages semblables ; qu'il nous suffise de rapporter ici un passage de Tauler : « Les personnes les plus spirituelles, dit-il, arrivées à une plus haute contemplation, se sentent quelquefois accablées d'une si grande pauvreté au dedans d'elles-mêmes, qu'il n'y a point de mort du corps, quelque rude et cruelle qu'elle puisse être, qu'elles ne souffrissent volontiers, si c'était le bon plaisir de Dieu, pour se délivrer de cette indigence où elles se trouvent dénuées de toute consolation spirituelle. En effet, cette affliction intérieure est un mal qui pénètre jusqu'au fond des os, et qui tourmente d'autant plus ceux qui en sont travaillés que, les faisant sécher de douleur sur un échafaud, ils sont contraints de souffrir les aiguillons de la mort sans pouvoir mourir et sans qu'aucune créature puisse les consoler... Ils demeurent comme étouffés et sans respiration... Les créatures sont plus capables d'augmenter leur douleur que de l'adoucir ; car ce n'est pas un petit supplice à un esprit généreux, quand il considère ce qui convient à la noblesse de sa nature, et à quoi le porte l'inclination de la grâce, d'être obligé de demeurer dans le commerce des créatures... Dieu agit de la sorte avec les élus qu'il aime... Il les laisse souvent dans une si extrême indigence, et dans une si grande sécheresse intérieure, qu'ils se croient entièrement dépourvus de grâce, de foi, de charité, et de toute sorte de biens[2]. »

1. Arnaud. Boll. *Acta Sanct.* 4 Jan., t. II, nos 39 et 40.
2. Tauler. *Institutions*, c. XII.

114. D. *La purification passive de l'esprit est-elle nécessaire pour arriver à une haute contemplation ?*

R. La purification passive des sens suffit pour arriver aux degrés inférieurs de la contemplation infuse mais quand Dieu appelle une âme à l'oraison d'union, il faut une action purifiante plus vive et plus profonde (46). Saint Jean de la Croix va nous expliquer les motifs qui rendent alors la purification de l'esprit nécessaire.

« L'âme, dit-il, n'est pas encore entièrement purifiée ; elle doit passer par la purification de l'esprit, sans laquelle la purification des sens, si violente qu'elle ait été, ne sera jamais complète, à cause de la liaison étroite qui existe entre la partie supérieure et l'inférieure[1]... Les deux parties de l'âme, la spirituelle et la sensitive, doivent se purifier complètement ; la purification des sens n'est point entière, si celle de l'esprit n'est au moins commencée. C'est pourquoi la nuit des sens doit s'appeler plutôt la réformation et la modération des passions qu'une purification proprement dite. La raison en est que les imperfections et les désordres de la partie sensitive ont leur racine et leur source dans l'esprit ; il faut donc, pour arriver à une complète purification, atteindre jusqu'à l'esprit, et y détruire la racine de ces mauvaises habitudes et de ces révoltes[2]... Il faut que l'esprit soit simple, pur et dépouillé de toute affection naturelle, tant actuelle qu'habituelle, s'il veut avoir la liberté et la puissance de participer à la plénitude de la Sagesse divine... C'est facile à comprendre : les connaissances et les affections de l'esprit purifié et élevé à la perfection sont d'un rang bien supérieur aux connaissances et aux affections naturelles, elles sont surnaturelles et divines : pour pratiquer les actes et acquérir les habi-

1. *La nuit obscure*, l. II, c. I.
2. *Ibid.*, c. III.

tudes des unes, il est absolument nécessaire de faire disparaître les autres... Lorsqu'à la faveur des ténèbres momentanées de l'obscure contemplation, l'entendement sera parfaitement purifié, sa lumière naturelle fera place aux splendeurs de la lumière céleste, et lui-même deviendra tout divin dans l'état de perfection... On doit en dire autant de la volonté : l'amour qui est le fruit de l'union est divin ; par conséquent il est extrêmement spirituel, subtil, délicat, intime, il surpasse tous les sentiments naturels et toutes les affections imparfaites de la volonté... Il faut aussi que la mémoire soit dépouillée de tout ce qui était pour elle un sujet de repos et d'agrément, en sorte que par une manière de voir toute nouvelle, les choses d'autrefois changent d'aspect pour elle et lui deviennent étrangères. Par ce moyen, la nuit obscure retirera l'esprit du sentiment ordinaire et commun, pour lui substituer un sentiment tout divin[1]. »

Avant d'arriver aux différents degrés de l'oraison d'union, l'âme doit donc remplir deux conditions. La première consiste à s'éloigner des choses extérieures et sensibles, pour rentrer en possession d'elle-même par la soumission : c'est le propre de la purification passive des sens. Secondement, l'âme recueillie en Dieu doit écarter autant que possible la multitude des pensées, et laisser agir la lumière divine dans la purification passive de l'esprit. Alors l'âme, élevée au-dessus de la manière ordinaire de connaître et d'agir, parvient à l'uniformité de la contemplation naturelle des Anges, c'est-à-dire à la plus haute contemplation[2]. Les deux

1. *Ibid.* c. IX.

2. D. Th. II, II, q. CLXXX, a. 6, ad. 2; In anima vero, antequam ad istam uniformitatem perveniat, exigitur quod duplex ejus difformitas amoveatur. Primo quidem illa quæ est ex diversitate exteriorum rerum, prout scilicet reliquit exteriora, et hoc est quod primo ponit (Dionysius) in motu circulari animæ *introitum ipsius ab exterioribus ad seipsam*. Secundo autem oportet quod removeatur secunda difformitas, quæ est per discursum rationis... et hoc est quod secundo dicit, quod *necessaria est uni-*

conditions dont nous venons de parler sont aussi jusqu'à un certain point nécessaires dans les degrés inférieurs de la contemplation : elles sont ordinairement indispensables pour arriver à l'oraison d'union[1].

115. D. *Comment peut-on reconnaître que les épreuves de la partie supérieure de l'âme sont de véritables purifications passives ?*

R. Il n'est pas toujours facile de reconnaître le principe de ces épreuves et de savoir si elles sont le résultat d'un dessein miséricordieux de la divine bonté ou la punition de quelque péché secret nouvellement commis. L'incertitude sur la véritable cause de ces peines intérieures est pour l'âme un sujet de troubles et de chagrins cuisants : elle se réjouirait, si elle pouvait savoir que cela vient de Dieu, en vue de la préparer à l'union divine ; mais elle s'afflige, parce qu'elle craint que ce ne soit une punition de ses péchés.

Nous allons donner, d'après le P. Thomas de Walgornera, quelques signes pour reconnaître si ces épreuves sont de véritables purifications passives[2]. Ces signes peuvent se réduire à trois :

Le premier signe apparaît, lorsque d'une part l'âme n'a conscience d'aucun péché nouvellement commis ou d'aucune imperfection grave, et que d'autre part, après avoir goûté l'abondance des délices et des douceurs spirituelles, elle se voit tout à coup dans un abîme d'angoisses, d'aridités et de ténèbres, et comme ense-

formis convolutio intellectualium virtutum ipsius... Et tunc, istis duobus præmissis, tertio ponitur uniformitas conformis angelis, secundum quod prætermissis omnibus, in sola Dei contemplatione persistit.

1. Th. a Walgornera. *Théol. myst. D. Th.* q. III, disp. 1, a. 8, n° 4 : Hic motus præsertim reperitur in contemplatione supernaturali, quæ in statu unionis intimæ conceditur, quamvis enim in contemplatione naturali possit uniformitas aliqua reperiri, quando Deum medio creaturarum inventum anima contemplatur ; hoc tamen rarius contingit... At vero in contemplatione surpernaturali velut ordinarie, et diutius hæc uniformitas conservatur.

2. Th. a Walgornera. *Théol. myst. D. Th.* q. III, disp. 6, a. 4.

velle dans les ombres de la mort, dans les horreurs et les peines du purgatoire et de l'enfer. Bien que cette âme éprouvée ne puisse pas alors reconnaître toute seule le bienfait de la purification *simple* et *pure*, elle le peut cependant avec le secours d'un directeur savant et expérimenté, dont elle a un très grand besoin ; car le directeur lui dira avec autorité que personne ne se perd et ne pèche sans le savoir et le vouloir ; elle aura donc confiance en Dieu, et croira qu'elle n'est souillée d'aucun péché, puisqu'elle n'a pas conscience d'en avoir commis aucun.

Le second signe est manifeste, lorsque l'âme s'abstient déjà depuis longtemps de tout péché pleinement délibéré, même des plus légères fautes, et qu'elle n'a plus aucune inclination vers les choses extérieures et périssables, mais seulement une vue continuelle et pleine d'amertume surnaturelle de ses misères, avec un ardent désir de la perfection. S'abstenir depuis longtemps de tout péché pleinement délibéré est une preuve qu'ont vit dans la grâce et l'amitié de Dieu ; car, d'après saint Thomas, il est moralement impossible, lorsqu'on n'est point soutenu par la grâce et la charité, de rester longtemps sans tomber dans quelque péché, parce que d'une part, l'âme n'est pas bien disposée à recevoir les grâces de Dieu, et que d'autre part, le péché qui a précédé a ouvert un passage à d'autres. Du reste, si l'âme avait péché, elle sentirait quelque penchant pour les choses extérieures. Enfin, si l'âme éprouve ce qui est dit plus haut, c'est-à-dire une vue de ses misères pleine d'amertume surnaturelle et un ardent désir de la perfection, c'est une preuve que la purification des saints et non celle des pécheurs s'opère en elle.

Le troisième signe consiste dans une contemplation très facile et très fréquente (161, 162), et dans un amour de Dieu très pur et souverain. Au milieu des ténèbres de la purification passive de l'esprit l'âme contemple Dieu d'une manière générale et confuse

(168-172), et elle brûle du feu ardent bien que douloureux de la divine charité : ces deux dispositions intérieures prouvent évidemment que l'âme ne subit pas la peine de quelque affection désordonnée, car, s'il en était ainsi, elle ne persévérerait pas dans la pensée et l'amour de Dieu et dans le mépris et la haine d'elle-même au milieu des afflictions et des ténèbres. Quoique dans les commencements de la purification passive de l'esprit, l'amour de Dieu soit à peine sensible, à cause de l'obscurité et de l'aridité, cependant l'âme qui subit cette épreuve souffrirait mille fois la mort la plus cruelle, plutôt que de commettre une faute légère de propos délibéré. Sa plus grande peine vient de ce qu'elle craint d'avoir offensé Dieu et d'avoir perdu sa grâce et son amitié ; elle ferait peu de cas des tourments qu'elle endure, si elle croyait le souffrir pour Dieu, et la mort elle-même lui semblerait douce et glorieuse, si elle pouvait à ce prix rendre quelque service à son divin Maître.

Tels sont, d'après le P. Thomas de Walgornera, les caractères et les signes de la purification passive de l'esprit. Cet exposé renferme, nous paraît-il, tout ce que la théologie mystique enseigne sur cette question. Il n'est pas douteux cependant qu'un examen attentif des effets de la purification passive de l'esprit dont nous parlerons bientôt (116-120), ne soit d'un grand secours pour corroborer et compléter les trois principaux signes que nous venons de signaler.

116. D. *Quels sont les effets de la purification passive de l'esprit ?*

R. Les effets de la purification passive de l'esprit sont de deux sortes : les uns éloignent les obstacles qui s'opposent à l'union de transformation divine ; les autres manifestent déjà une grande union avec Dieu.

Saint Jean de la Croix explique ce double résultat par une comparaison : « Cette nuit, dit-il, cette con-

naissance amoureuse ou cette lumière divine, purifie l'âme et la dispose à l'union parfaite de la même manière que le feu transforme le bois qu'il consume. D'abord le feu chasse l'humidité du bois et le dessèche. Ensuite il le noircit, le souille de vapeurs et de fumée, et consumant tout ce qu'il y trouve de contraire et de grossier, il le prépare ainsi à la combustion. Bientôt il l'échauffe, l'enflamme extérieurement, enfin, il le transforme et le rend aussi lumineux et éclatant que lui-même. En cet état, le bois n'a plus d'action propre, son action et ses propriétés deviennent celles du feu, à l'exception de la quantité et de la pesanteur. Le bois est alors revêtu de toutes les qualités de son vainqueur : il est sec et il dessèche ; il est chaud et il réchauffe ; il est lumineux et il éclaire ; enfin, il acquiert une légèreté qu'il n'avait pas, et participe ainsi à toutes les qualités du feu.

« Appliquons cette comparaison au feu de cette obscure contemplation et de cet amour divin. Avant de s'unir à l'âme et de la transformer, il la dépouille de tout ce qui pouvait résister à son action ; il la décharge du poids de toutes ses imperfections ; il la rend noire et obscure, ce qui la fait paraître à ses yeux plus méchante qu'auparavant. En effet, ses défauts qui lui étaient cachés et inconnus, sont maintenant exposés à ses yeux : le feu de la purification les agite pour les chasser et les détruire. Après cela il commence à répandre sur l'âme la lueur de ses rayons, jusqu'à ce que, l'ayant remplie de lumière et de chaleur, il la transforme et lui communique la parfaite union de l'amour divin[1]. »

L'application que fait ici saint Jean de la Croix de l'action du feu à la purification passive de l'esprit est aussi pieuse que solide. Ce symbolisme n'avait point échappé à saint Thomas qui en parle plusieurs fois

1. *La Nuit obscure*, l. II, c. x.

dans ses écrits, en faisant ressortir l'action *purifiante* et *transformante* de Dieu dans les âmes[1]. La lumière divine de cette nuit obscure est en effet un feu surnaturel qui purifie et prépare aux divines clartés : c'est un vrai purgatoire anticipé[2].

117. D. *Quels sont les effets de la purification de l'esprit au point de vue de l'éloignement des obstacles ?*

R. Voici, d'après saint Jean de la Croix, quels sont les effets de la purification passive de l'esprit au point de vue de l'éloignement des obstacles. « Les puissances de l'âme, dit-il, sont maintenant assoupies et affaiblies, et n'ont plus ni mouvement, ni appui. L'imagination est liée et ne saurait contribuer à former aucune espèce intelligible pour aider au raisonnement ; la mémoire paraît éteinte et ne se souvient de rien ; l'entendement est rempli de ténèbres et vide de connaissances ; la volonté est aride, serrée de toutes parts, sans force et comme morte. En résumé, toutes les facultés semblent suspendues dans le vide ; un nuage épais se répand sur l'âme, l'environne, la met à l'étroit, l'accable et paraît la séparer tout à fait de Dieu. Cependant l'âme marche et poursuit son chemin dans l'obscurité, pleine d'assurance. La raison en est simple : elle est alors affranchie des obstacles de ses sens et de ses puissances. En effet, ce sont ordinairement nos appétits, nos attraits, nos raisonnements, nos connaissances, nos affections, qui nous entraînent à des excès d'un côté ou de l'autre, nous exposent aux chan-

1. D. Th. *Pot.* q. VII, a. 5, c. : Dicitur etiam ignis, quia operatur ad modum ignis, dum purgat, quod ignis suo modo facit. — *Expos.* in Isa. c. XXXIII, med : Deus dicitur ignis primo purgans. Matth. III : *Baptizabit vos Spiritu Sancto, et igne.* Secundo inflammans. *Luc* XII : *Ignem veni mittere in terram.* Tertio condemnans. Deut. XXXII. *Ignis succensus est in furore meo, et ardebit usque ad inferni novissima.*

2. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 6, a. 3, n° 1 : Lux ista ex divina dispositione se habet sicut ignis purgatorii, qui virtute divina elevatus purgat affligendo spiritualem animam.

gements, et nous font tomber en mille extravagances. Dès lors que l'âme est délivrée d'elle-même et de ses opérations déréglées, elle échappe à ses autres ennemis, le monde et le démon, qui demeurent désarmés et n'ont plus d'issue pour pénétrer jusqu'à elle. Il s'ensuit que plus l'âme s'avance au milieu des ténèbres, et cesse ses opérations naturelles, plus elle est en sûreté...

« O âmes spirituelles ! quand vous verrez vos puissances pleines d'obscurité, vos affections paralysées et stériles, vos facultés impuissantes à tout exercice de l'esprit, ne vous affligez pas, mais estimez plutôt ces épreuves comme un grand bonheur. Dieu, en vous enlevant votre manière imparfaite d'agir, vous délivre de vous-mêmes. Malgré le bon usage que vous eussiez fait d'ailleurs de vos facultés, leur impureté et leur bassesse ne vous eussent jamais permis d'obtenir un résultat aussi parfait et une sécurité aussi entière. Dieu vous prend maintenant par la main et se fait lui-même votre conducteur au milieu des ténèbres ; il vous guide comme un aveugle par un chemin inconnu, où ni la vivacité de vos yeux, ni la fermeté de vos pieds, n'eussent jamais pu vous conduire[1]. »

118. D. *Quels sont les effets de la purification passive de l'esprit au point de vue des secours spirituels ?*

R. La purification passive de l'esprit produit dans les âmes des effets de même nature que ceux de la purification passive des sens, mais à un degré bien supérieur : la connaissance de Dieu et de soi-même arrive à sa plus grande perfection et les vertus deviennent vraiment héroïques.

119. D. *Comment la purification passive de l'esprit procure-t-elle une connaissance supérieure de Dieu et de soi-même ?*

1. *La nuit obscure*, l. II, c. XVI.

R. L'âme trouve nécessairement dans la purification passive de l'esprit une connaissance très parfaite d'elle-même, puisque le principe et la cause formelle de cette contemplation est une lumière très vive et très éclatante qui pénètre jusqu'au fond de l'âme et lui fait voir toutes ses misères. Or, si nous sommes éclairés sur nous-mêmes avec tant de force et de perfection par cette lumière surnaturelle, nous ne pouvons pas manquer de l'être en même temps sur Dieu et ses infinies perfections. En effet, l'âme dépouillée de tout et d'elle-même se tourne vers Dieu comme vers son centre, et Dieu de son côté, voyant ce vide dans l'âme, y répand une très parfaite connaissance de sa divine majesté[1].

« Ah ! quels fruits délicieux proviennent de ce gouffre profond, s'écrie Tauler, le cœur purifié s'y plonge en tout temps avec le sentiment de l'amour divin et de la distance infinie qui le sépare de Dieu. Qu'il est doux de se perdre ainsi dans l'abîme divin, en confessant sa misère, lorsqu'on s'est auparavant exercé dans la vertu, et qu'on a fait tous ses efforts pour purifier en soi l'esprit et le corps. Quand la nature a fait son œuvre, et qu'elle est arrivée à ce point où elle ne peut plus s'élever davantage, Dieu vient alors à son secours. Du fond de sa Divinité, il fait jaillir ses divines étincelles dans l'esprit de l'homme justifié ; et celui-ci, aidé par la force surnaturelle de la grâce, arrive à ce bienheureux état où l'on n'a plus que Dieu en vue... L'éternel abîme de la Divinité avec toute son immensité peut seul produire et accomplir ces effets[2]. »

1. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 6, a. 3, n° 4 ; Cognitio sui, et propriæ miseriæ perpetua memoria, in hoc statu contemplationis, perfectam causant Dei notitiam. Miseria siquidem humana divinam reclamat misericordiam : et merito Deus animam inanem et vacuam omnium creaturarum imaginibus, propria sui cognitione replet.
2. Tauler. *Premier sermon pour la Fête de la Sainte Trinité.*

120. D. *Comment la purification passive de l'esprit porte-t-elle l'âme à la pratique des vertus les plus sublimes ?*

R. C'est par un mouvement tout spécial de l'Esprit-Saint que l'âme arrive à la pratique des vertus les plus sublimes, que saint Thomas appelle les vertus *d'un cœur purifié* (*Théol. ascét.*, 165-167). Dans cet état, la prudence « ne regarde plus que les choses célestes » ; la tempérance « ne connaît plus les cupidités terrestres » ; la force « ignore les passions » ; et la justice « s'attache « dans une alliance perpétuelle à l'intelligence infi- « nie », par l'imitation. Ces vertus sont le partage des bienheureux dans le ciel, et des hommes les plus parfaits sur la terre[1]. Il en est de même pour les vertus théologales : la foi, l'espérance, la charité, s'élèvent bien au-dessus des proportions ordinaires, et montrent aux regards étonnés un spectacle vraiment digne du ciel.

On peut dire que les vertus pratiquées dans cet état sont les vertus éminentes que saint Jean de la Croix place, d'après saint Bernard et saint Thomas, aux plus hauts degrés du divin amour. « Au sixième degré, l'âme court vers Dieu d'un pas plus rapide et plus léger ; son espérance, soutenue sur les ailes de l'amour, ne connaît plus de défaillances... Au septième degré, l'âme est remplie d'une sainte hardiesse ; violemment elle n'attend plus pour agir la délibération de son jugement ; elle ne demande plus au conseil sa prudence pour se modérer ; la vaine pudeur n'est plus capable

1. D. Th. I, II, q. LXI, a. 5, c. : Quædam vero sunt virtutes... quæ vocantur virtutes *jam purgati animi*. Ita silicet quod prudentia « sola divina intueatur ; » temperantia « terrenas cupiditates nesciat ; » fortitudo « passiones ignoret ; » justitia « cum divina mente perpetuo fœdere societur », eam scilicet imitando. Quas quidem virtutes dicimus esse beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectissimorum. — Ad lib. 7. Arist. l. I : Rationalis pars quandoque in homine perficitur et formatur ultra communem modum humanæ perfectionis, quasi ad similitudinem substantiarum separatarum, et hæc nominatur virtus divina supra humanam virtutem et communem.

de la retenir, parce que les faveurs dont Dieu la comble alors la font agir avec une intrépide audace... Cette liberté, cette hardiesse que l'âme reçoit de Dieu, la dispose au huitième degré, où l'attend la joie de posséder son Bien-Aimé et de s'unir à lui... Parvenue au neuvième degré, l'âme se sent brûler d'une ardeur toute suave. Ce degré est réservé aux âmes parfaites qui se consument suavement pour Dieu, et dans lesquelles cette suavité et cette ardeur sont entretenues directement par l'Esprit-Saint, à raison de leur intime union avec Dieu[1]. »

« C'est jusqu'à ce comble de sainteté que la grâce peut élever une âme, dit Massoulié. Alors, il se fait une entière conversion : l'âme devient toute ardente pour les choses du ciel, et insensible à toutes les choses de la terre ; elle reçoit une ressemblance avec Dieu aussi parfaite qu'on puisse l'avoir en cette vie[2]. »

121. D. *Quelles sont les épreuves qui accompagnent le plus souvent la purification passive de l'esprit ?*

R. Les épreuves sont ordinairement : les tentations contre la foi, la crainte d'être damné, la privation des consolations les plus légitimes, le sentiment vif et profond de l'abandon et de la colère de Dieu, les scrupules, et les tentations de blasphème. Ces différentes épreuves n'appartiennent pas tellement en propre à la purification passive de l'esprit, qu'on ne puisse les retrouver dans des états beaucoup moins parfaits. Mais alors elles n'ont plus le même caractère, ni le même but : beaucoup moins profondes et moins douloureuses, elles ne sont point envoyées en vue de l'oraison d'union.

1. *La nuit obscure.* l. II, c. XX. « Le dixième et dernier degré de l'amour, ajoute ici saint Jean de la Croix, n'est pas de la vie présente, mais de la vie future. »

2. *Méditations de saint Thomas.* p. 2 § 6.

122. D. *En quoi consistent les tentations contre la foi qui accompagnent quelquefois la purification passive de l'esprit ?*

R. Ce sont toutes les inspirations du démon, mille objections et difficultés contre les mystères de la foi, que Dieu permet pour achever de purifier ses élus, et en particulier cette pensée : combien ils seraient trompés, si ce qu'ils croient n'était point vrai, puisque, après avoir été très misérables et privés de tout en ce monde, ils n'auraient aucune récompense dans l'autre vie[1]. Le bienheureux Henri Suso eut à subir pendant dix ans une tentation contre la foi ; plus il s'efforçait de la combattre, plus il en était tourmenté[2].

123. D. *Comment faut-il résister à ces tentations contre la foi ?*

R. Il faut d'abord élever son cœur vers Dieu pour lui demander sa grâce : « Seigneur, fortifiez et augmentez en nous la foi ». On peut ensuite résister au démon en lui disant : — Comment oses-tu me tenter ainsi, puisque toi-même tu es obligé de croire, et que c'est la cause de tes grincements de dents. — Mais un point essentiel, c'est de multiplier les actes de foi à la vérité attaquée par le démon[3].

1. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 6, a. 6, n° 2 : Permittit aliquando Deus, quod ad majorem electorum suorum purgationem et ad majus eorum meritum, diabolus graves contra fidem tentationes excitet, quæ crudeliter animum excruciant. Eis objicit quam decepti forent, si quæ credunt vera non essent ; vere essent miserrimi, cum in hac vita nullis fruerentur deliciis, et in alia nullo laborum præmio gauderent.

2. *Vie du B. Henri Suso*, c. XXVI.

3. Th. a Walgornera. *Ibid.* n° 3 : Si aliquis hujusmodi tentatione infidelitatis se exagitatum videt, debet primo sursum ad cœlum respicere, cœleste fidei lumen a Patre luminum implorare, et dicere : *Adauge nobis fidem.* Deinde debet diabolum tentatorem irridere, eique dicere : Quomodo mihi suggeris ut non credam, quod tumet credis et contremiscis evidentia signorum convictus. Debet actus fidei multiplicare circa materiam in qua tentatur.

124. D. *En quoi consiste la crainte d'être damné qui accompagne quelquefois la purification passive de l'esprit ?*

R. Pour se faire une juste idée de cette épreuve, il faut entendre les gémissements de ceux qui l'ont endurée.

Le bienheureux Henri Suso explique ainsi cette tentation : « Malheureux, lui criait le démon, à quoi te sert donc ce que tu fais pour le ciel, puisque tu es déjà maudit et que tu mourras maudit ? Comment veux-tu lutter contre un décret du Tout-Puissant? Pourquoi chercher à te racheter de l'enfer ? » — Alors le bienheureux Henri, accablé sous le poids de sa douleur, disait : « Malheureux que je suis ! que faire ? où me réfugier ? Mon Dieu, mon Dieu ! fut-il jamais créature plus à plaindre que moi ! Pourquoi suis-je né, si je dois être toujours malheureux ? oui, malheureux dans le temps et malheureux dans l'éternité[1] ? »

Mais rien n'égale, semble-t-il, les tourments de la bienheureuse Angèle de Foligno. « Quant aux tourments de mon âme, dit-elle (sans comparaison les plus nombreux et les plus terribles), les démons me les infligent à peu près continuellement. Je ne peux mieux me comparer qu'à un homme suspendu par le cou, qui, les mains attachées derrière le dos, et les yeux bandés, resterait lié par une corde à une potence, et vivrait là, sans secours, sans remède, sans soutien. Je crois même que ce que je souffre de la part des démons est plus cruel et plus désespéré, car je vois que les démons ont pendu mon âme. Et de même que le pendu n'a pas d'appui, ainsi mon âme est suspendue, et mes puissances renversées, au vu et au su de mon esprit. Quand mon âme voit ce bouleversement et ce délaissement de ses puissances, sans pouvoir s'y opposer, il y a en moi un tel déchirement que c'est à peine si quelquefois je pleure, tant ma douleur est pleine de

1. *Vie du B. Henri Suso*, c. XXVI (Ed. Cartier).

rage et de désespoir ; de fois à autre je pleure, mais sans remède. D'autres fois ma douleur est telle, que c'est beaucoup pour moi de ne pas me mettre en morceaux ; je ne peux m'empêcher de me frapper horriblement, au point de me gonfler la tête et les membres. Quand mon âme assiste à la chute et au délaissement de mes puissances, le deuil se fait en elle, et je crie vers Dieu sans relâche : Mon Dieu, mon Dieu ! ne m'abandonnez pas[1]. »

Saint Jean de la Croix a donc raison de dire : « Le plus grand supplice de l'âme est de croire que Dieu la hait, la délaisse, et la jette pour cela dans les ténèbres... Elle semble participer alors à toutes les angoisses et à toutes les douleurs de l'enfer ; parce qu'elle se sent privée de Dieu, châtiée, repoussée par lui : elle s'imagine porter tout le poids de sa colère ; elle craint même, avec beaucoup d'apparence, selon son sentiment, qu'il ne la traite éternellement avec la même sévérité[2]. »

125. D. *Quelles sont les considérations dont on peut se servir contre la crainte d'être damné ?*

R. En face de pareils tourments, l'âme a besoin d'être secourue et encouragée par des pensées rassurantes. C'est le moment de méditer sur la miséricorde de Dieu toujours prête à pardonner, aussi longtemps que nous sommes en ce monde. L'âme tentée de désespoir se rappellera donc les titres que Dieu a bien voulu prendre et qui nous expriment des réalités pleines d'espérance : Dieu est juste sans doute, mais c'est un Père, un Sauveur, un Ami. Et puis comment ne pas espérer en voyant les nombreux exemples de ceux qui sont sortis du fond de l'abîme pour devenir des vases d'élection et des modèles de toutes les vertus, saint Paul, sainte Madeleine, saint Augustin, et tant d'autres ?

1. Arnaud. Boll. *Acta. Sanct.* 4 Jan. c. II, n° 36.
La nuit obscure, l. II. c. VI.

126. D. *Jusqu'à quel point faut-il pratiquer la parfaite résignation à la volonté de Dieu quand on est tenté par des pensées de réprobation ?*

R. La parfaite résignation à la volonté de Dieu est un exercice très salutaire et très méritoire, pourvu qu'il soit maintenu dans de justes bornes (Théol. ascét. 145).

« La perfection d'une âme, dit Massoulié, consiste dans la conformité de sa volonté à la très sainte et très adorable volonté de Dieu ; et l'on peut juger des degrés de la sainteté par les degrés de cette conformité. Quand la conformité est parfaite, il s'opère une transformation de volonté, qu'on peut appeler le sommet de la perfection. Alors Dieu règne dans l'homme, et l'homme, pour ainsi dire, cesse d'être en lui-même pour être tout en Dieu. Il se fait une union, ou comme dit un Père, une unité d'esprit, et l'homme devient d'une manière ineffable et incompréhensible, non pas Dieu, mais un homme de Dieu, afin que l'homme soit par la grâce ce que Dieu est par nature. « Et ainsi « l'homme est fait un même esprit avec Dieu, non « seulement par cette unité de volonté, qui fait vou- « loir tout ce que Dieu veut, mais encore par une unité « plus expresse, qui l'empêche de vouloir autre chose « que ce que Dieu veut. » L'attachement à la volonté de Dieu produit la parfaite résignation à toutes les choses que Dieu permet en nous, ou contre nous : dans la pauvreté et dans l'abondance, dans l'affliction et dans la consolation, le cœur est toujours prompt à tout recevoir. Qu'on soit dépouillé des biens de la terre, qu'on soit abandonné de ses amis, qu'on n'ait ni vigueur ni santé, et qu'on soit exposé à toutes les disgrâces du monde, tout est égal, tout est indifférent à une âme véritablement résignée, parce qu'elle ne regarde uniquement que la volonté de Dieu. Hors de Dieu, on considère tout le reste comme un néant, dont

la possession n'est pas capable de rendre heureux, et dont la perte ne peut rendre malheureux. Dieu seul suffit certainement, parce que Dieu seul renferme tous les biens. Avec Dieu l'on a tout, et sans lui, quand bien même l'on pourrait tout avoir, l'on n'a rien.

« Mais cette indifférence ne doit pas s'étendre jusqu'à la possession de Dieu... S'il arrive que de pareilles pensées se présentent à notre esprit : que deviendrais-je, si Dieu pour user de sa justice voulait me précipiter en enfer ? bien loin de rester indifférent, il faut alors exciter sa confiance et son amour envers lui, et dire avec toute l'humilité dont on est capable : Seigneur, je m'unirai si étroitement, si continuellement, si fidèlement à vous, qu'il faudra nécessairement m'attirer avec vous dans le ciel, ou descendre avec moi dans les enfers : une âme véritablement éclairée, et dirigée par de vrais serviteurs de Dieu, pieux et savants, n'aura jamais d'autres sentiments. Il est vrai qu'il se trouve quelquefois des âmes, qui, par un pieux transport, voulant témoigner à Dieu la pureté de leur amour, lui disent qu'elles veulent l'aimer uniquement pour lui seul, quand il ne devrait jamais leur donner aucune récompense, et quand il n'y aurait ni paradis, ni enfer, et que, quand même il voudrait les précipiter dans l'enfer, elles ne cesseraient jamais de l'aimer, parce qu'elles ne l'aiment, et ne veulent l'aimer que pour lui seul. Mais ce ne sont, à vrai dire, que les transports d'une âme qui regarde la gloire et les délices du paradis, comme quelque chose qui est hors de Dieu. C'est bien différent quand il s'agit en réalité de perdre Dieu ou de le posséder. « Que désirais-je dans le ciel, si ce n'est vous, disait « David à Dieu, et qu'ai-je souhaité sur la terre, sinon « vous seul ? O Dieu, vous êtes le Dieu de mon cœur, « et mon partage pour jamais (Ps. LXXII, 25, 26). » Voilà quels sont les tendres et perpétuels sentiments d'une âme sainte : indépendance, indifférence, mépris,

oubli, pour tout ce qui est hors de Dieu, mais attachement sans relâche, amour ardent, transports violents pour Dieu... L'âme qui aime Dieu d'un amour chaste, ne demande point d'autre récompense à Dieu que lui-même, et ne demandant rien hors de lui, elle veut jouir de lui-même, parce qu'il est absolument impossible que l'âme ne désire pas, n'espère pas, ne demande pas de toutes ses forces de posséder l'objet qu'elle aime... Que Dieu caresse cette âme, qu'il s'éloigne quelquefois d'elle, qu'il la laisse languir pendant son absence, qu'il la fasse souffrir, qu'il l'humilie, qu'il semble la rebuter : elle le souffre, elle s'en console ; elle sait que ce sont des épreuves ou des dissimulations de son amour. Cependant elle ne saurait s'empêcher de le désirer, de soupirer après lui, et tandis qu'elle l'aimera, elle lui dira souvent avec le Psalmiste : « O « mon Dieu, vous êtes le Dieu de mon cœur, et mon partage pour jamais[1]. »

127. D. *Pourquoi Dieu permet-il que l'âme soit quelquefois privée des plus légitimes consolations ?*

R. C'est pour achever de la purifier. Dans cette épreuve, l'âme agonisante ne trouve d'appui nulle part : du côté de Dieu, il semble qu'elle a tout perdu ; du côté des créatures, rien n'est capable de la soulager. « Tous les conseils qu'on lui donne, dit saint Jean de la Croix, tous les livres spirituels, tous les directeurs qu'elle consulte, ne lui sont d'aucun secours. En vain lui propose-t-on les plus puissants motifs de consolation, en l'assurant qu'il résultera de très grands biens de ces peines, elle ne veut pas le croire. Elle est tellement abreuvée d'amertume et submergée dans un océan de maux, qu'elle s'imagine être incomprise de ceux qui lui parlent ; et en effet, ils ne peuvent lui

1. *Traité de la véritable oraison*, p. 1, c. XXII.

dire ce qu'il faut, ni lui suggérer les remèdes nécessaires. Aussi ces entretiens, loin de la consoler, augmentent sa douleur. Elle n'aura donc aucun moyen d'adoucir ses angoisses, jusqu'à ce que Notre-Seigneur achève de la purifier, de la manière et dans le temps qu'il lui plaira[1]. »

128. D. *En quoi consiste le sentiment vif et profond de l'abandon et de la colère de Dieu qui accompagne quelquefois la purification passive de l'esprit ?*

R. C'est une sorte de désespoir qui vient de la certitude qu'on croit avoir de sa réprobation. Jusque-là il restait au fond de l'âme quelque espérance de remède ; ici la tentation est plus forte et prend des proportions inouïes. Écoutons la bienheureuse Angèle de Foligno : « Je n'ai jamais souffert un pareil désespoir, dit-elle, j'ai totalement désespéré de Dieu et de ses grâces. Tout est fini entre lui et moi. Je suis certaine qu'il n'y a pas dans le monde entier une âme plus remplie de crimes et plus digne de l'enfer que moi, parce que Dieu a permis que ses faveurs et ses dons ne fissent qu'augmenter mon désespoir et ma réprobation[2]. »

129. D. *En quoi consiste l'épreuve passive des scrupules ?*

R. L'épreuve passive des scrupules dont il est ici question, n'est pas une simple maladie de l'âme, comme il arrive assez ordinairement à ceux qui commencent (*Théol. ascét.*, 119-121) ; c'est une très forte et très violente tentation du démon[3], qui torture ceux qui sont

1. *La nuit obscure*, l. II, c. VII.
2. ARNAUD. BOLL. *Acta Sanct.* 4 Jan. c. II, n° 42.
3. Silv. PRIER. *De strigim*, l. I, c. ult. Tam boni quam mali angeli agunt possibiliter in nostra phantasmata applicando suum lumen, illaque ordinando (I, II, q. LXXX, a. 3). Quod malus quidem angelus non ea intentione facit, ut homo ad intelligendum juvetur et illuminetur ; sed ut norit dubitationes percipere, quas dissolvere nequeat, ut in scrupulosis, aut recsius grupulosis accidit, qui subtillissime quidem dubitant, ineptissime vero tolvunt, et dijudicant, nullum pene judicium in propriis habentes.

ainsi purifiés, au delà de tout ce qu'on peut imaginer. « Ces âmes, dit saint Jean de la Croix, sont saisies par l'*esprit de vertige* (Is., XIX, 14), qui obscurcit leur jugement et le remplit de mille scrupules et de mille perplexités, au point qu'elles ne peuvent trouver de satisfaction en rien, ni s'appuyer sur les conseils et le sentiment de personne. Cette épreuve est une des plus terribles et des plus affreuses de cette nuit spirituelle[1]. »

130. D. *En quoi consiste la tentation de blasphème qui accompagne quelquefois la purification passive de l'esprit ?*

R. C'est une vexation diabolique que Dieu permet pour achever de purifier l'âme par l'humiliation. « Les âmes, dit saint Jean de la Croix, sont alors assaillies par l'esprit blasphémateur ; toutes leurs pensées sont traversées par d'affreux blasphèmes, suggérés si vivement à l'imagination, que parfois leur bouche même semble les proférer, et c'est pour elle un indicible tourment[2]. » Cela se conçoit. Le blasphème est le plus grand des péchés, puisqu'il porte avec lui toute la gravité d'un péché d'infidélité[3], et qu'on peut dire que c'est le péché des damnés[4]. Or, voilà qu'une âme très unie à Dieu par la charité se met à tourner en dérision tout ce qu'elle voit ou entend de saint et de sacré, et cela non seulement au dedans d'elle-même, mais extérieurement comme il peut arriver quelquefois[5]. Quelle profonde humiliation ! Quel horrible tourment !

1. *La nuit obscure*, l. I, c. XIV. — Saint Jean de la Croix place l'épreuve des scrupules dans le premier livre de la *nuit obscure*, avec la purification passive des sens. Cependant il ajoute : « Cette épreuve ressemble beaucoup aux angoisses de la nuit de l'esprit. » C'est sans doute pour cette dernière raison que la plupart des auteurs traitent de cette matière à la purification passive de l'esprit.

2. *La nuit obscure*, l. I, c. XIV.

3. D. Th. II, II. q. XIII, a 3. c. : Cum infidelitas sit maximum peccatum secundum suum genus... consequens est quod etiam blasphemia sit peccatum maximum ad idem genus pertinens, et ipsam aggravans.

4. D. Th. II, II, q. XIII, a. 4, o.

5. Th. a WALGORNERA. *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 6, a. 8. Diabo-

131. D. *Que doit faire une âme éprouvée par la tentation de blasphème ?*

R. C'est surtout alors que l'âme a besoin de patience et d'humilité. Elle doit se fortifier dans la lutte par de fréquentes pensées de foi et d'espérance, et répéter sans cesse qu'elle aimerait mieux mourir que de s'arrêter à ces suggestions diaboliques.

132. D. *Comment expliquer la violence des différentes tentations dont nous venons de parler ?*

R. On explique généralement la violence de ces tentations par le but très élevé où les âmes qui les subissent sont appelées, et par l'action diabolique que Dieu permet pour purifier de plus en plus ces âmes dans la souffrance. En ce qui concerne l'action diabolique, elle paraît manifeste dans les tentations les plus extraordinaires ; on peut leur appliquer ce que nous avons dit des obsessions (96), car on en découvre ici tous les caractères. S'il n'y a pas obsession véritable, on peut expliquer ces phénomènes par le trouble et l'agitation de la partie inférieure de l'âme[1],

133. D. *N'y a-t-il pas aussi des douleurs délicieuses destinées à préparer l'âme à l'union parfaite et consommée ?*

lus... ad horribiles contra Deum et sanctos blasphemias quasi impellit interius in mente, et exterius ad eas pronuntiandum voce. Quidquid sanctum tunc vident, quidquid pium audiunt, quidquid devotum legunt, illo blasphemiæ spiritu in deteriorem partem detorquent.

1. Quelques auteurs, à la suite de Bossuet, ont cherché à expliquer comment les âmes parfaites étaient poussées à bout durant les épreuves passives, en disant que « les sentiments de l'amour se cachent sous des reproches amers, et quelquefois même, sous l'apparence de blasphèmes, qui au fond ne sont autre chose qu'un amour piqué et outré par le mépris apparent... *Toute l'amertume des reproches n'est alors qu'un effet du regret qu'on porte dans son sein, de se voir, comme on le pense, séparé de Dieu, rejeté de Dieu* (l. X, § 17). » Caussade. *Inst. sur les Etats d'oraison*, l. I, *Ibid.* XIV. — Cette explication ne nous paraîtrait ni suffisante, ni exacte, si elle excluait l'intervention diabolique dans certains cas plus graves.

R. Avant d'arriver aux sommets les plus élevés de la contemplation, l'âme doit subir une dernière purification qui est appelée la purification d'amour. A l'exemple des anciens auteurs[1], nous n'en parlerons pas ici, parce que cet amour purifiant se rapporte très directement à l'avant-dernier degré de la contemplation infuse, dont il est un des principaux effets. C'est donc à cette partie de notre travail que nous renvoyons le lecteur (290, 291).

1. Thomas de Walgornera, Philippe de la Très Sainte Trinité, et d'autres encore.

CHAPITRE IV

Les épreuves qui accompagnent ordinairement les purifications passives des sens et de l'esprit.

134. *Principales épreuves qui accompagnent ordinairement les purifications passives : le découragement et le murmure.* — 135-139. *Divers degrés de découragement.* — 140-142. *Divers degrés de murmure.* — 143-144. *Pourquoi Dieu permet les tentations de découragement et de murmure.* — 145. *Malheur de ne pas supporter les épreuves passives avec patience.* — 146. *Principaux remèdes contre le découragement et le murmure.* — 147. *La conformité à la volonté de Dieu, moyen infaillible pour résister aux tentations de découragement et de murmure.*

134. D. *Quelles sont les principales épreuves qui accompagnent ordinairement les purifications passives ?*

R. On peut réduire toutes les épreuves qui se présentent à l'occasion des purifications passives à deux principales, autour desquelles toutes les autres viennent se grouper, à savoir : les tentations de découragement et de murmure : La tentation de découragement accompagne plus particulièrement ceux qui traversent la purification passive des sens ; la tentation de murmure est possible à tous les degrés des épreuves passives. — Ces deux tentations, il est vrai, peuvent se rencontrer dans toutes les âmes intérieures, même chez celles qui ne sont point appelées à souffrir des peines aussi extraordinaires ; néanmoins, il faut le reconnaître, on

y est plus exposé au milieu des angoisses des purifications passives. Il est donc très important de se prémunir contre cet écueil qui paralyserait les excellents effets que Dieu se propose d'obtenir en éprouvant ainsi ses fidèles serviteurs.

135. D. *Quel est le premier degré de la tentation de découragement ?*

R. Cette tentation consiste à éloigner du chemin de la perfection par la crainte de ne pas réussir.

Pour lutter contre cette tentation, il faut des cœurs magnanimes. En effet, la pusillanimité s'éloigne des grandes entreprises, parce qu'elle a toujours peur d'entreprendre des choses au-dessus de ses forces et impossibles à réaliser[1]. « Cette tentation (la crainte de ne pas réussir) est précieuse, dit sainte Catherine de Sienne, pour celui qui agit avec plus de courage ; il se trouve indigne de la paix, du repos et des consolations que reçoivent les autres serviteurs de Dieu, il croit mériter de souffrir, et il se réjouit au milieu de ses peines ; il bénit Dieu en toute circonstance. Mais pour celui qui s'aime, cette tentation, qui est bonne en elle-même, devient dangereuse par défaut de lumière et de dispositions[2]. »

136. D. *Quel est le second degré de la tentation de découragement ?*

R. Cette tentation consiste à éloigner du chemin de la perfection par la crainte des difficultés et de la peine qu'il faut se donner pour les surmonter. Si

1. D. Th. II, II, q. CXXXIII, a. 2, c. : Pusillanimitas potest tripliciter considerari : uno modo secundum seipsam ;... magnanimus ex animi magnitudine tendit ad magna..., pussilanimus ex animi pravitate se retrahit a magnis... Ex pater causæ..., est ignorantia propriæ conditionis... timor deficiendi in his quæ falso æstimat excedere suam facultatem... Quantum ad effectum... est retrahere se a magnis, quibus est idgnus.

2. *Lettres.* T. II, p. 139 (Edition Cartier).

l'âme n'a pas résisté avec énergie à la première tentation, elle doit s'attendre à ce second assaut de découragement. Succomber à la crainte dont nous parlons ici, c'est avoir peur, sentiment peu noble et indigne d'un cœur généreux.

137. D. *Quel est le troisième degré de la tentation de découragement ?*

R. C'est une tentation d'ennui et de dégoût. La pusillanimité et la peur sont alors accompagnées d'une profonde tristesse qui s'empare de l'âme et l'abat de telle sorte qu'elle n'a plus le courage de se mettre à l'œuvre ; une sorte de torpeur et de somnolence l'empêche de faire le bien[1].

138. D. *Quel est le quatrième degré de la tentation de découragement ?*

R. Ce quatrième degré de la tentation de découragement est comme une suite nécessaire de la pusillanimité, de la peur et du dégoût : on est tenté d'abandonner complètement le chemin de la perfection.

139. D. *Quel est le cinquième degré de la tentation de découragement ?*

R. Cette tentation consiste dans un trouble qui bouleverse l'esprit, et expose beaucoup à prendre un chemin contraire à la vertu. « L'âme dans son affliction, est-il dit dans les Dialogues de sainte Catherine de Sienne, ne doit pas abandonner ses pieux exercices et se laisser aller par ignorance à la tristesse du cœur, et à un ennui qui bouleverse l'esprit ; ce serait s'exposer à un grand danger, et trouver la mort où j'ai placé la vie[2]. »

1. D. Th. II, II, q. XXXV, a. 2, c. : Acedia secundum Damascenum *est quædam tristitia aggravans*, quæ scilicet ita deprimit animum hominis, ut nihil ei agere libeat... A quibusdam dicitur quod acedia est *torpor mentis bona negligentis inchoare*

2. *Dialogues*, CXLIV, 15

140. D. *Quel est le premier degré de la tentation de murmure ?*

R. Cette tentation porte et excite à se plaindre du nombre et de la rigueur des épreuves. Il est permis sans doute d'adresser à Dieu des plaintes filiales et résignées, quand les tribulations semblent dépasser nos forces ; mais c'est toujours à la condition qu'on commence par les accepter et les supporter le plus longtemps possible, à l'exemple de Job[1]. Nous pouvons dire alors avec ce saint homme, dans un grand esprit de soumission et de résignation : « Quelle est ma force « pour soutenir tant de maux ? ou quelle est ma fin, « pour me conserver dans la patience ? Ma force n'est « point la force des pierres, et ma chair n'est pas de « bronze. Je ne trouve en moi aucun secours, et mes « amis m'ont abandonné (Job, VI, 11-13). »

Job se contente d'exposer son triste état et l'étendue de sa douleur : il est dépouillé de tout, et sans espoir humain de rentrer en possession de ce qui lui a été enlevé. Sa plainte est résignée et n'a rien de déplacé[2].

141. D. *Quel est le second degré de la tentation de murmure ?*

R. Cette tentation ne se contente pas de montrer et de grossir les épreuves en elles-mêmes, elle s'adresse directement à Dieu, comme s'il était injuste. Job nous expose cette tentation dans les paroles suivantes : « Plût à Dieu que les péchés par lesquels j'ai mérité « sa colère, et les maux que je souffre fussent mis les

1. Th. a Valgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 4, a. 9, n° 11 : Noverint qui hujusmodi purgatione diutius affliguntur, se licite posse filiales ad Deum tanquam Patrem amantissimum dirigere querimonias et afflicti cordis sensum exprimere : sed prius cum sancto Job sileant per aliquod tempus, ut sic impatientiæ et murmurationis motus evitent, et cautius et humilius cum Deo se gerant.

2. D. Th. *in Job.* c. VI, l. I : Beatus Job hoc defendere intendit, quod sapiens tristatur quidem, sed ad hoc studet per rationem ut ad inconveniens deducatur.

« uns avec les autres dans une balance ! Ceux-ci sur-
« passeraient les autres de toute la pesanteur du sable
« de la mer. C'est pourquoi mes paroles sont pleines
« de douleur. Car les flèches du Seigneur ont été tirées
« contre moi ; leur indignation épuise tous mes esprits,
« et les terreurs du Seigneur combattent contre moi. »
(Job, VI, 2-4). C'est bien ainsi que parle une âme trouble par la tentation. Je ne suis pas assez coupable pour que Dieu déchaîne de la sorte sa colère contre moi ; il ne s'est pas servi de la balance de sa justice, car si j'ai péché, je n'ai pas mérité ce déluge de maux[1]. Les âmes parfaites, éclairées sur le prix des souffrances, résistent promptement à cette tentation : elles voient dans ces tribulations excessives aux yeux de la nature, un purgatoire nécessaire et miséricordieux qui a pour but de les unir plus vite et plus complètement au souverain Bien[2].

142. D. *Quel est le troisième degré de la tentation de murmure ?*

R. Cette tentation nous porte à douter de la Providence de Dieu, et par conséquent de Dieu lui-même. C'est le blasphème qu'Eliphaz impute faussement à Job. « Vous pensez sans doute que Dieu est plus élevé
« que le ciel, et qu'il est beaucoup au-dessus des astres.
« Et vous dites : Que peut connaître Dieu ? Il juge
« comme au travers d'un voile... Il ne considère point
« ce qui se passe parmi nous. » (Job, XXII, 12-14.) Il semble à ces âmes affligées que Dieu s'est endormi, tandis qu'au contraire sa Providence n'a jamais veillé sur elles avec plus de soin.

1. D. Th. *Ibid.* : Adversitas apparet multo major ipso peccato ; et hoc est quod subdit : *Quasi arena maris*, id est, incomparabiliter, *hæc*, scilicet calamitas, gravior apparet.

2. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 4, a. 9, n° 14 : Iusti qui hic affliguntur, de propriis purgantur defectibus, ut in alia vita pro bonis operibus statim coronentur.

143. D. *Pourquoi Dieu permet-il les tentations de découragement et de murmure ?*

R. Dieu a un double but en permettant ces tentations : nous purifier toujours davantage, et nous faire avancer dans la vertu de patience, vraie pierre de touche des âmes parfaites.

144. D. *Comment la patience est-elle la vraie pierre de touche des âmes parfaites ?*

R. La patience sanctifie et surnaturalise toutes nos souffrances et rend nos vertus parfaites. « Toutes les vertus, est-il dit dans les Dialogues de sainte Catherine de Sienne, peuvent tromper quelque temps et faire croire qu'elles sont parfaites, lorsqu'elles sont imparfaites ; mais elles ne peuvent se cacher devant toi, ô Patience, parce que tu es le miroir de l'âme ; tu es l'essence de la charité, et tu montres si les vertus sont vivantes et parfaites. Dès que tu es absente, on voit que toutes les vertus sont imparfaites, et qu'elles ne sont pas encore nourries à la table de la sainte Croix[1]. » La divine Sagesse ajoute dans un autre endroit : « La moelle de l'arbre, c'est-à-dire de la charité dans l'âme, est la patience qui prouve que je suis dans l'âme et que l'âme est en moi[2] ».

145. D. *Serait-ce un grand malheur de ne point souffrir les épreuves passives avec patience ?*

R. Ce serait un très grand malheur. Dieu, voyant notre peu de générosité, nous retirerait les grâces de croix qu'il nous préparait dans sa miséricorde. Nous mériterions alors les reproches que le Seigneur adresse aux âmes pusillanimes par l'organe de sainte Catherine de Sienne : « Malheureux ! tu devrais embrasser

1. *Dialogues*, XCV, 7.
2. *Ibid.* X, 3.

la croix, et tu la fuis... Tu devrais être ferme et inébranlable dans la voie de ma Vérité, lui livrant ton cœur et ton esprit, et tu flottes comme la feuille emportée par le vent ; tu vas au gré du temps ; la prospérité t'agite d'une joie déréglée, l'adversité te jette dans l'impatience ; tu fais paraître ton orgueil par l'impatience : car, comme la patience est la moelle de la charité, l'impatience est celle de l'orgueil[1]. » Ces paroles nous montrent combien il est essentiel de lutter avec énergie et persévérance contre les tentations de découragement et de murmure ; sans cela nous ne recevrions jamais les grâces infiniment précieuses que Dieu nous destine dans les hauteurs de la contemplation.

146. D. *Quels sont les principaux remèdes contre les tentations de découragement et de murmure ?*

R. L'âme fidèle résiste aux tentations en se servant des armes de la milice spirituelle. « De toutes choses la plus nécessaire à l'homme, dit Tauler, c'est d'apprendre à lutter et à combattre toujours... Plusieurs, après avoir fait de grands progrès dans la vertu, se sont perdus uniquement parce qu'ils n'ont point connu l'art de lutter et de combattre. Après avoir pendant quarante ou cinquante ans fait de grandes choses, ils n'ont pu soutenir les tentations et les épreuves qui sont venues fondre sur eux comme une violente tempête : ils sont tombés, et leur vie a été réduite à néant : leurs vertus et leurs pratiques si admirées ne les ont pas préservés d'une chute honteuse. C'est surtout dans la tentation et la souffrance qu'on apprend à connaître son intérieur. Oh ! que les tentations sont précieuses et utiles à l'homme qui les supporte comme il le doit, et qui se tient sur ses gardes ! elles sont aussi avantageuses que la vertu... C'est dans la tentation que la vertu naît, se perfectionne et devient féconde.

1. *Ibid.* CXXVIII, 4.

Il faut que nous soyons tentés, pour que la vertu devienne en nous une habitude... Dieu peut se donner à nous aussi bien par les tentations les plus pénibles que par la douceur des vertus... Prenez donc la sainte arme de Dieu : vous surmonterez sans aucun doute toutes vos tentations, et vous deviendrez doux et humbles. Celui qui est revêtu de cette armure ne peut être vaincu ici-bas, ni par le démon ni par les hommes ; et toutes les créatures conjurées ne pourraient lui nuire ; mais celui qui n'a point ces armes succombera certainement dans la tentation. La douceur est opposée à la colère, qui prend sa source dans l'amour-propre ; et l'humilité est opposée à l'orgueil, qui n'est qu'une secrète complaisance de soi-même... Avec cette double armure nous surmonterons toutes les épreuves et toutes les tentations. Elles ne seront plus rien pour vous ; ou plutôt ce vous sera une joie et un bonheur véritable de les souffrir pour l'amour de Dieu... L'homme doit donc porter devant lui et tenir ferme le bouclier de la foi... Qu'il ne quitte pas ce bouclier, et qu'il reçoive sur lui les traits de l'ennemi : qu'il mette sur sa tête le casque de la confiance et du salut ; qu'il se ceigne de la justice de Dieu, et qu'ainsi armé il affronte courageusement les coups, l'habileté et toute la malice de ses ennemis, afin qu'il puisse se soutenir dans la perfection, lorsque viendront les mauvais jours de la tentation[1]. »

147. D. *Y a-t-il un moyen infaillible pour résister aux tentations de découragement et de murmure ?*

R. Parmi toutes les dispositions intérieures recommandées pour résister aux tentations de découragement et de murmure, il en est une qui réussit infailliblement, quand on lui donne pleine et entière liberté

1. Tauler. *Sermon pour le vingt-unième Dimanche après la Sainte Trinité.*

de se développer : nous voulons parler de la parfaite conformité à la volonté de Dieu.

Pour arriver à cette parfaite conformité, il faut croire fermement à l'action bienfaisante de la divine Providence. Les Dialogues de sainte Catherine de Sienne nous fournissent à ce sujet des enseignements admirables. « Tu sauras, y est-il dit, que ma Providence veille aussi sur les parfaits, afin d'éprouver et d'augmenter en eux leur perfection ; car dans cette vie présente personne n'est si parfait qu'il ne puisse l'être davantage... La tribulation est le signe qui prouve que la charité est parfaite dans une âme qui sait souffrir avec une douce patience. Les tribulations et les injures que je permets exercent la patience de mes serviteurs... Leur vertu se nourrit de tout ce que je permets comme de tout ce que je leur accorde... Plus ils s'abandonnent ainsi, plus ils se retrouvent avec avantage en moi. Où me cherchent-ils ? Dans la vérité, en suivant avec perfection la voie que leur a tracée mon Verbe incarné. Ils ont lu son Livre doux et glorieux ; ils y ont vu qu'en voulant m'obéir, pour montrer combien il aimait mon honneur et combien il désirait le salut du genre humain, mon Fils a couru, au milieu des peines et des opprobres, à la table de la très sainte Croix, où il a pris la nourriture amère du genre humain... J'éprouve mes serviteurs par la tribulation pendant cette vie, afin qu'ils portent des fruits plus abondants et plus délicieux devant moi, et je me réjouis des parfums de leur patience et de leur vertu. Oh ! combien ces fruits sont agréables et doux ! quelle consolation et quel avantage en retire l'âme qui souffre sans m'offenser ! Si on le savait, si on le comprenait, avec quelle joie et quelle ardeur on demanderait des épreuves à souffrir ! C'est pour lui procurer ce trésor si peu connu que ma Providence paternelle afflige

l'âme par tant de tribulations, qui empêchent sa patience de se rouiller et de rester oisive[1]. »

Voici sur le même sujet un passage de Tauler que les auteurs mystiques se plaisent à citer : « Que si vous vous sentez agité de quelque mouvement d'impatience dans les adversités, résistez de toute votre puissance et demeurez ferme comme Jésus-Christ est demeuré ferme lorsqu'il était si fort travaillé de la pensée des supplices qu'il allait endurer... Il fallait que son âme fût alors bien tourmentée, puisque la seule pensée de sa passion le fit tomber en agonie, et lui fit verser une sueur de sang. Lorsqu'il vous arrive quelque affliction, ramassez toutes vos forces le plus promptement qu'il vous est possible, et, sanctifiant cette douleur dans sa source, tâchez de la présenter en esprit et de l'offrir avec humilité au Père céleste comme une victime choisie et précieuse, en lui disant : « O Père, je reçois cette affliction « de votre main comme le gage le plus cher « et le plus précieux de votre amour ! S'il faut que je « boive le calice de cette passion, comme un malade « qui est obligé de prendre un breuvage amer pour « chasser sa maladie, que votre volonté soit accomplie « et non pas la mienne ! La seule chose que je vous « demande instamment, c'est qu'il vous plaise de m'ac- « corder la grâce et la force de supporter ces souffrances « conformément aux ordres de votre volonté. » Que si vous en usez de la sorte, soyez assuré que la clémence du Père éternel tiendra ses yeux ouverts et arrêtés sur vos misères, et viendra vous secourir à propos, si vous voulez seulement l'attendre[2].

---

1. *Dialogues*, CXLV.
2. TAULER. *Institutions*. C. XI.

Le principe de l'union mystique : La contemplation infuse.

Nature de la contemplation infuse :

- Définition.
- Caractères : gratuité, passivité, rareté.
- **Division :**
  - Contemplation infuse proprement dite, générale et indistincte.
    - Ses degrés.
    - Sa cause.
    - Ses Effets.
      - lumières surnaturelles abondantes — élévation à l'ordre supérieur du surnaturel — attention affectueuse dirigée vers Dieu présent dans l'âme.
    - Sa durée.
    - Ses rapports
      - avec la contemplation acquise ou oraison de recueillement — avec la contemplation angélique.
  - Contemplation extraordinaire, particulière et distincte.

Principes formels élicitifs de la contemplation infuse proprement dite

- **Principes normaux :**
  - Définition.
  - Action de ces principes :
    - Nécessité des dons du Saint-Esprit — leurs rapports mutuels.
    - Leurs effets particuliers
      - dons supérieurs :
        - Don d'intelligence.
        - Don de science.
        - Don de sagesse.
      - dons inférieurs :
        - Don de crainte.
        - Don de piété.
        - Don de conseil.
        - Don de force.
- **Grâces mystiques extraordinaires :**
  - Définition.
  - Spécification : science — sagesse — science infuse — foi — prophétie.
  - Faveur particulièrement insigne et rare : Participation à la lumière de gloire.

Effets de la contemplation infuse proprement dite :

- leur nature : Admiration — avant-goût du ciel — charité et vertus quelquefois héroïques.
- leurs caractères distinctifs : Élévation et suspension de l'âme au-dessus d'elle-même — ascension vers Dieu — ardent désir des biens célestes et mépris des choses de la terre — union de transformation divine.

Conditions requises pour la contemplation infuse proprement dite :

- de la part de Dieu : don d'un naturel heureux — grâce de la contemplation infuse — appel spécial au moment de la contemplation.
- de la part de l'âme :
  - désir sincère de la grâce de la contemplation — promptitude à répondre à l'appel divin — fidélité à la prière et à la méditation.
  - intelligence des signes de vocation contemplative : vif attrait qui attire l'âme vers Dieu — difficulté à faire usage de l'imagination et du raisonnement — joie dans les moments de recueillement passif.
  - coopération :
    - simplicité d'esprit.
    - pureté de cœur.
    - ardent amour.
    - profonde humilité.
  - fuite des écueils :
    - présomption.
    - engourdissement spirituel.
    - témérité.
    - orgueil.

LIVRE III

La Contemplation infuse

CHAPITRE PREMIER

Nature et caractères de la Contemplation infuse

148. *Ce qu'on entend par contemplation infuse et comment la reconnaître.* — 149. *C'est un acte où l'âme est* plus passive qu'active ; 150-151. *un acte au-dessus de la manière ordinaire de connaître.* — 152. *On y reçoit des lumières très abondantes et très vives ;* 153. *l'âme y est introduite dans une région spirituelle supérieure ;* 154. *c'est un regard excessivement simple et ardemment affectueux.* — 155. *La contemplation infuse ressemble en quelques points à la contemplation acquise ;* 156. *à la contemplation naturelle des Anges ;* 157-158. *Il n'y a pas d'acte possible dans la volonté, sans opération de l'entendement.* — 159. *Cime de l'âme ou simple intelligence.* — 160. *Comment il faut interpréter certaines expressions des auteurs mystiques approuvés par rapport aux actes passifs.* — 161-162. *La contemplation n'est point une stérile oisiveté, ni une opération continuelle.* — 163. *Durée de l'acte contemplatif.* — 164. *Ce qu'on entend par actes* directs. — 165. *ces actes sont toujours libres.* — 166. *La contemplation infuse se divise en contemplation générale et indistincte, et en contemplation particulière et distincte.* — 167. *En quoi*

consiste la contemplation infuse particulière et distincte. — 168. *En quoi consiste la contemplation infuse générale et indistincte* (divine ténèbre), *d'après saint Denys ;* 169. *d'après saint Thomas ;* 170. *d'après sainte Thérèse et la bienheureuse Angèle de Foligno ;* 171. *d'après saint Jean de la Croix ;* 172. *cette contemplation n'est pas contraire à la lumière naturelle de la raison.* — 173. *A quels degrés d'oraison correspond la contemplation générale et indistincte.* — 174. *Actes* implicites *de la volonté.* — 175. *Différents degrés de la contemplation infuse.*

148. D. *Qu'est-ce que la contemplation infuse*[1] ?

R. Nous devons d'abord faire remarquer qu'il y a deux sortes de contemplation infuse, la contemplation générale et indistincte qui est la contemplation proprement dite, et la contemplation particulière et distincte qui est une contemplation extraordinaire de l'ordre des grâces *gratis datæ* (166, 167) : ces deux contemplations sont semblables en plusieurs points, néanmoins comme elles diffèrent aussi en quelques autres, nous ne parlerons ici *directement* que de la contemplation infuse générale et indistincte, nous réservant de traiter plus spécialement de la contemplation particulière et distincte dans le quatrième livre de cette seconde partie.

On peut définir la contemplation infuse proprement dite : un don *purement gratuit* de Dieu, par lequel l'âme *juste et purifiée* s'élève, *plus passivement qu'activement, au-dessus de la manière ordinaire de connaître*, et reçoit *des lumières si abondantes, si pures et si vives*, qu'elle est comme introduite dans *une région spirituelle supérieure*, où elle contemple par un regard *excessivement* simple et *ardemment* affectueux, les choses divines et célestes.

1. L'expression « *contemplation infuse* », lorsqu'elle est employée sans aucun autre qualificatif, désigne toujours la contemplation infuse proprement dite, c'est-à-dire la contemplation générale et indistincte.

Les explications que nous donnerons de cette définition dans les réponses suivantes, les effets généraux de cette contemplation infuse, aussi bien que les effets propres à chacun de ses degrés, tels qu'ils sont exposés en plusieurs endroits de ce travail, suffisent certainement pour nous faire distinguer la contemplation infuse de celle qui ne l'est pas. Toutefois, nous indiquerons ici, pour plus de clarté, trois caractères distinctifs de la contemplation infuse qui nous paraissent des plus importants et des plus faciles à saisir : cette contemplation a quelque chose de *soudain*, de *passif*, d'*héroïque :* — C'est un regard instantané : l'entendement et la volonté sont attirés et comme transportés par une main invisible et souveraine. — C'est une élévation qui commence et qui cesse, non pas quand nous le voulons, mais quand il plaît à Dieu. — Enfin, c'est un feu divin qui consume l'âme des flammes les plus pures de la charité, et lui fait produire des fruits de salut et de sanctification qui touchent à l'héroïsme.

149. D. *Comment peut-on dire que l'âme, dans la contemplation infuse, s'élève à Dieu* plus passivement qu'activement ?

R. A proprement parler, il n'y a aucune contemplation, quelque élevée qu'elle soit, où l'âme cesse d'agir Cependant, il faut reconnaître que Dieu, dans la contemplation infuse, prend sur lui une partie notable de nos opérations intellectuelles, et que les dons du Saint-Esprit, communiqués à un degré éminent, impriment à l'âme un mouvement surnaturel d'une grande énergie. Sous cette divine impulsion les actes contemplatifs deviennent excessivement délicats, paisibles et suaves : nos facultés paraissent alors *plus passives qu'actives*[1].

1. Thomas a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 1, a. 4, n° 7 : Agens in infusa (contemplatione) dicitur divina patiens : quatenus...

Saint Thomas ne l'avait pas compris autrement : « Tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu, « ceux-là sont les fils de Dieu (*Rom.*, XIIII, 14). » « Tout ce qui est mis en mouvement par une impulsion supérieure, reçoit sans hésiter ce mouvement. C'est pourquoi nous disons que les animaux ne sont pas actifs, mais passifs : ils sont conduits par leur instinct, et non par un mouvement délibéré. C'est ainsi qu'il arrive dans l'âme contemplative : la cause principale de son action n'est point en elle-même, mais dans l'impulsion et le mouvement qu'elle reçoit du Saint-Esprit, selon la parole d'Isaïe : « Comme un « fleuve impétueux que le souffle de Dieu agite (LIX, 19), » et cette autre parole de saint Luc : « Jésus... « fut poussé par l'Esprit dans le désert (IV, 1). » L'âme contemplative agit cependant volontairement et librement, bien que le Saint-Esprit mette en mouvement sa volonté et son libre arbitre, d'après ces paroles de l'Apôtre (PHIL., II, 13) : « Dieu opère en nous le vouloir « et le faire[1]. » Ailleurs le saint Docteur s'exprime ainsi : « Il faut considérer que si la vertu qui est le principe de l'action est mise en mouvement par une vertu supérieure, l'opération qui en procède est non seulement une action, mais aussi *une passion*, en tant

in infusa contemplatione sic se habet suaviter ac pacifice, quod, etsi vere agat (nam contemplari est vitaliter agere) ; actus tamen ejus ita sunt delicati, tranquilli, et suavissimi, ut potius eos recipere quam elicere videatur, et potius jucunde pati quam agi.

1. D. Th. in Epist. ad Rom. c. VIII, l. III : *Quicumque Spiritu Dei aguntur.* Illa enim agi dicuntur, quæ quodam superiori instinctu moventur : unde de brutis dicimus quod non agunt, sed aguntur, quia a natura moventur, et non ex proprio motu, ad suas actiones agendas. Scilicet autem homo spiritualis non quasi ex motu propriæ voluntatis principaliter, sed ex instinctu Spiritus sancti inclinatur ad aliquid agendum, secundum illud *Is.* LIX, 19 : *Cum venerit quasi fluvius violentus, quem Spiritus Dei cogit :* et *Luc.* IV, 1 : quod Christus *agebatur a Spiritu in desertum.* Non tamen per hoc excluditur quin viri spirituales per voluntatem et liberum arbitrium operentur, quia ipsum motum voluntatis et liberi arbitrii Spiritus sanctus in eis causat, secundum illud *Phil.* II, 13 : *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere*

qu'elle dérive d'une vertu soumise à une impulsion supérieure[1]. »

Dans la contemplation infuse Dieu est l'agent principal : voilà pourquoi l'âme est *plus passive qu'active.* « Alors, dit saint Jean de la Croix, c'est Dieu qui agit particulièrement dans l'âme. C'est lui qui l'enseigne et qui répand en elle ces connaissances infuses, qu'elle ne fait que recevoir. Dieu lui communique des biens très spirituels, qui sont tout à la fois sa connaissance et son amour[2]. »

150. D. *Pourquoi dit-on que l'âme, dans la contemplation infuse, s'élève au-dessus de la manière ordinaire de connaître ?*

R. Parce que, dans cette contemplation, l'une ou l'autre des opérations intellectuelles offre le caractère d'une intervention divine extraordinaire. — On nous permettra, avant d'entrer en matière, de résumer en quelques mots la théorie de la connaissance intellectuelle. « Ceux qui ont lu quelque peu saint Thomas, Suarez, Alvarez de Paz, etc., dit une excellente Revue, savent de quelle utilité cette théorie est à la mystique pour discerner les diverses espèces de contemplations, de visions et de paroles intellectuelles imaginaires ou corporelles ; quelle clarté elle répand sur la nature de la contemplation et des visions intellectuelles[3]. » Le court exposé que nous allons donner trouve donc ici sa place, avec d'autant plus de motif que c'est un des points fondamentaux de la philosophie scolastique.

Quand nous regardons un objet extérieur, cet objet éclairé par une lumière matérielle ne s'unit pas lui-

1. D. Th. *De unione Verbi.* q. unica. a. 5, c. : Considerandum tamen quod si virtus, quæ est actionis principium, ab alia superiori virtute moveatur, operatio ab ipsa procedens non solum est actio, sed etiam passio ; in quantum scilicet procedit a virtute quæ a superiori movetur.
2. *La vive flamme d'amour.* Strophe 3, § 5.
3. *Le canoniste contemporain,* juin 1880

même immédiatement à nos yeux, mais seulement par une qualité ou accident qu'on désigne sous le nom d'espèce *impresse ;* cette espèce, unie au sens, a la vertu de produire de concert avec lui une image ou représentation de l'objet (espèce *expresse*). Ce premier acte de la connaissance s'appelle *sensation*. — Les sens intérieurs ont pour fonctions de recevoir et de conserver les espèces reçues par les sens extérieurs, et même de les combiner et d'en former de nouvelles. Ces espèces ou formes sensibles sont ensuite soumises à une opération intellectuelle que nous nommons *abstraction*. L'objet propre de l'intellect humain est l'universel, c'est-à-dire la quiddité ou la nature des choses. Supposé donc qu'un individu sensible nous soit présent, comme chaque sens y prend le côté formel qui est son objet et laisse les autres formes, objets des autres sens, ainsi l'intellect y appréhendera l'universel, c'est-à-dire l'élément commun à cet individu et à d'autres, sans s'arrêter à considérer ce qui est singulier et propre à l'individu, et qui est l'objet vrai d'autres facultés. Telle est l'*abstraction*[1]. — Ces formes ou espèces ainsi dépouillées par *abstraction* de ce qu'elles ont de matériel s'appellent espèces intelligibles ; elles remplissent auprès de l'intelligence (intellect possible) le même rôle que les espèces sensibles sur les sens ; elles ne sont donc que le principe déterminant, ou pour mieux dire, le co-principe de la connaissance intellectuelle. En effet, de même qu'il a fallu une lumière matérielle dans l'acte de la vision sensible, de même une lumière intellec-

1. *De la lumière intellectuelle et de l'ontologisme*, n° 29, par le cardinal Zigliara, trad. de M. l'abbé Murgue. Vitte et Perrussel. Lyon, 1881. — Au n° 576, le cardinal Zigliara répond à une objection. « Non, l'intellect ne forme ni ne *fabrique* l'intelligible, pas plus que l œil ne forme ni ne fabrique le visible ; mais l'œil voit dans les corps le visible non séparé, mais séparément de tous les autres sensibles qui sont dans les mêmes corps ; de même l'intellect voit, dans le visible singulier, l'universel qui est vraiment dans le singulier, mais il le voit séparément, bien que non séparé de ce même sensible singulier. »

tuelle est nécessaire dans la connaissance intellectuelle : cette lumière qui nous fait voir la vérité, c'est l'intellect agent ou la lumière de la raison. Les espèces intelligibles sont alors *imprimées* dans l'intelligence ou l'intellect possible (espèces *impresses*), et de concert avec cette faculté elles *expriment* le concept intellectuel ou verbe mental (espèces *expresses*). Ce dernier acte de la connaissance s'appelle *intellection*[1]. — Saint François de Sales n'a pas craint de reproduire cette théorie scolastique de la connaissance intellectuelle dans son traité de l'amour de Dieu. « Quand nous regardons quelque chose, dit-il quoy qu'elle nous soit présente, elle ne s'unit pas à nos yeux elle-mesme, ains seulement leur envoye une certaine représentation ou image d'elle-même, que l'on appelle espèce sensible, par le moyen de laquelle nous voyons. Et quand nous contemplons ou entendons quelque chose, ce que nous entendons ne s'unit pas non pus à nostre entendement, sinon par le moyen d'une autre représentation et image trés délicate et spirituelle, que l'on nomme espèce intelligible. Mais encore, ces espèces, par combien de destours et de changemens viennent-elles à notre entendement ? Elles abordent au sens extérieur, et de là passent à l'intérieur, puis à la phantaysie, de là à l'entendement actif, et viennent enfin au passif ; à ce que

1. « Le concept mental, dit le cardinal Zigliara, c'est-à-dire l'intelligible exprimé à l'esprit par lui-même et à lui-même, fut appelé verbe mental par l'école *(verbum mentis)*, la parole de l'âme. Ce verbe devra porter en lui-même l'empreinte de son origine (tout effet porte l'empreinte de sa cause), c'est-à-dire du principe actif et vital d'où il émane ; je veux dire que, production de l'âme et dans l'âme ce verbe est nécessairement quelque chose de subjectif et d'idéal, mais que, production de l'esprit informé et fécondé par l'intelligible, comme je viens de l'expliquer, il est aussi essentiellement quelque chose d'objectif exprimant l'intelligible qui a déterminé objectivement l'intellect à entendre. De là, et parce que l'intelligible imprimé dans la faculté intellective est antérieur d'une antériorité de nature à l'intellection, les scolastiques l'appellent *espèce impresse (species impressa)*, et l'intelligible exprimé par l'intellect, le *verbum mentis*, fut nommé *espèce expresse (species expressa). De la lumière intellectuelle et de l'ontologisme*, n° 347).

passant par tant d'estamines, et sous tant de limes, elles soient par ce moyen purifiées, subtilisées et affinées, et que, de sensibles, elles soient rendues intelligibles[1]. »

Toute cette élaboration de la connaissance intellectuelle est vraiment admirable ; mais plus admirable encore est le phénomène mystique de la contemplation infuse. Celle-ci, comme nous allons le voir, est plus ou moins parfaite, suivant qu'on s'élève plus ou moins au-dessus de la manière ordinaire de connaître. L'action divine peut aller jusqu'à suspendre nos sens intérieurs, ce qui néanmoins est rare (156, 273) ; le plus souvent l'action surnaturelle se contente de diminuer le travail[2]. Du reste, comme on pourra facilement le remarquer, il y a dans toute contemplation infuse comme dans toute autre connaissance deux éléments distincts : les espèces ou formes, élément objectif, et la lumière, élément subjectif.

Au plus bas degré, le Saint-Esprit vient à notre aide par une lumière spéciale, sans que nous recevions de nouvelles idées ou espèces intelligibles. Les espèces intelligibles sont alors naturelles dans leur formation, mais surnaturelles dans leur application et leur usage. Quelquefois l'influence divine agit sur la formation des idées, de telle sorte que, bien qu'elles soient acquises naturellement, elles deviennent plus parfaites en raison d'un secours spécial de Dieu qui aide à les former.

Au second degré, les espèces intelligibles sont surnaturelles quant à leur coordination ou combinaison,

1. *Traité de l'amour de Dieu.* l. III, c. XI.

2. B. Alberti Magni. *Comm. in lib. de myst. theol.* (Dion). c. I, n° 6. B. Dub. I, ad 1 : In raptu fit abstractio ab usu potentiarum inferiorum, quia tunc nihil utitur eis : sed in divina contemplatione communiter non fit abstractio ab usu potentiarum, quia remanent secundum aliquem usum, sed tantum ab actu secundum intensionem, quia anima non attendit operationem isparum, et actio debilitatur, quia quando una virtus intenditur in suo actu, actus alterius virtutis debilitatur, [sicut dicit Philosophus.

quoique naturelles dans l'acquisiton des éléments dont elles sont formées ; Dieu se sert alors des espèces préexistantes pour en faire de nouvelles.

Au troisième degré, les espèces intelligibles sont infuses et formées directement par l'action divine, sans éléments préexistants. Ces idées n'ont point passé par les sens extérieurs ou intérieurs ; elles sont très pures et très simples, et nous élèvent à une très sublime contemplation, à la façon des Anges (156) qui ont reçu au moment de leur création les idées des objets qu'ils connaissent[1].

Tels sont les divers degrés de formation des espèces intelligibles dans la connaissance intellectuelle *surnaturelle*. Dans la connaissance intellectuelle purement *naturelle*, on se sert d'espèces venues du monde sensible, et élaborées, combinées par les seules forces de la raison : la contemplation infuse, comme nous venons de le voir, s'élève au-dessus de cette manière ordi-

1. Phil. a. SS. Trinitate. *Sum. theol. myst.* p. 2, Tr. 3, disc. 2. a. 2 : Dicendum quod multis et variis modis accidit quod sit pura contemplatio absque consortio imaginationis. Qui modi sic ordinate proponuntur. — Primus est per infusionem alicujus extraordinarii luminis... Hoc quippe sublimi lumine mens supra modum suum ordinarium intelligendi per conversionem ad phantasmata sublimatur. — Secundus est per coordinationem plurium specierum intelligibilium, Angelorum artificio factam, quibus simul unitis clare repræsentetur divina veritas, quæ in phantasmatibus non apparebat... — Tertius modus est adhuc sublimior per infusionem tam novi luminis ex parte potentiæ, quam speciei intelligibilis perfectissime repræsentantis objectum, quibus totaliter anima colligitur intra se, ut sic puræ contemplationi vacet, suspensa omni alia cognitione interna imaginationis... — Le P. Philippe de la S. Trinité parle ensuite d'une quatrième manière de contempler qui nous paraît se confondre avec la vision béatifique. — Le P. Honoré de Sainte-Marie. (*Tradition des Pères*, etc. p. 3, diss. 3), développe la même pensée : « La contemplation, dit-il, est plus ou moins parfaite par rapport aux différentes idées dont on se sert dans ce saint exercice. Le degré le plus bas est lorsque dans la contemplation infuse le Saint-Esprit nous élève par sa lumière, sans que nous recevions de nouvelles idées, ou que celles que nous conservons dans la faculté imaginative soient rangées surnaturellement... Quand les espèces qu'on conserve dans la faculté imaginative sont rangées, ou qu'on en reçoit de nouvelles surnaturellement pour représenter ce que Dieu prétend, alors la contemplation à laquelle on parvient par ces espèces est plus noble et plus excellente... »

naire de connaître, plus ou moins, selon les deg: de perfection qu'elle atteint. « Dans la contemplatic *acquise*, dit Scaramelli, l'homme par le moyen de l méditation agit en éveillant lui-même et en combinan les espèces des objets qui doivent être contemplés mais dans la contemplation *infuse*, Dieu lui-mêm *excite, arrange*, et quelquefois *présente, toutes nouvelles*, ces espèces à l'âme de l'homme, et en l'éclairant, la porte à de sublimes connaissances[1]. » Ce sont bien là les trois degrés que nous avons indiqués dans les espèces qui servent à la contemplation infuse : excitation ou application, arrangement ou combinaison, formation directe de Dieu ou infusion. A ces trois degrés d'espèces intelligibles il faut une lumière surnaturelle ; cette lumière nous vient par une communication surabondante des dons du Saint-Esprit.

Les explications scolastiques qui précèdent, contestées par les partisans de la philosophie moderne, sont conformes à la doctrine des grands auteurs mystiques, et en particulier à l'enseignement de saint Thomas[2].

151. D. *Y a-t-il une contemplation possible sans idées ou espèces intelligibles ?*

R. Il n'y a pas sur la terre de contemplation pos-

1. *Directoire mystique.* Tr. 2, c. VII, n° 77.

2. Th. a WALGORNERA. *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 1, a. 4, n° 5 : Contemplatio infusa species habet saltem in modo et quantum ad usum supernaturales... Hujusmodi species habent quemdam modum supernaturalem, vel quia debite ad intentum finem contemplationis ordinantur præexistentes species, vel quia novæ specialiter infunduntur. Istum modum clare insinuat D. Th. in 4, dist. 50, a. 2, in fine corporis, et in solutionibus argumentorum, et est doctrina communis D. Th. in multis locis. — *Ibid.* disp. 4, a. 6, n° 1 : Medium contemplationis supernaturalis ordinarie sunt species præexistentes, vel tunc de novo acquisitæ.

Bannès dans son commentaire de saint Thomas (1 p. q. LXXXVIII, a. 3), après avoir dit que les espèces infuses ne sont pas nécessaires pour connaître les mystères de la foi, admet néanmoins leur existence dans certains cas : Non temen propter hoc negamus, quod aliquando infundantur a Deo tales species sive in intellectu, sive in phantasia. Quin potius illu concedit expresse D. Th. in locis supra citatis : I p. q. XII, et II, 1, q. CLXXIII. Et in 3, q. XI ,a. 1.

sible sans idées ou espèces intelligibles : la vision directe de Dieu est réservée pour le ciel[1]. Les éclaircissements très substantiels qu'on va lire feront disparaître cette illusion ; ils seront aussi un commentaire fort utile à l'appui de la réponse précédente.

« Comme il est impossible, dit Massoulié, que dans la plus sublime contemplation les puissances ne produisent point les actes qui leur sont propres, il est impossible aussi que l'entendement soit sans idées et sans images pour se représenter les objets, et les proposer à la volonté. Les personnes les moins intelligentes comprendront sensiblement cette vérité, en remarquant ce principe de philosophie, que, dans toute sorte de connaissance, il faut que l'objet soit uni à l'entendement, ou par lui-même, ou par quelque image qui nous le représente. C'est ce que saint Augustin appelle *imagines corporum*, les images des corps. Ainsi que nous voyons un objet représenté dans un miroir, non par lui-même, mais par une image parfaite que la nature forme et que l'art ne saurait imiter entièrement : de même, nos sens reçoivent les images des objets qu'ils connaissent ; ces images passent dans notre esprit et s'unissent à lui, en lui représentant les objets d'une manière intellectuelle. On peut conclure de ce principe et de l'expérience que l'on en fait tous les jours, que les objets ne peuvent être unis par eux-mêmes

1. Dion. cart. *De contempl.* l. III, a. 24. An contemplatio vitæ præsentis possit conscendere usque ad visionem Dei per speciem ? — Quamvis secundum omnia nunc probata, unitivæ ac mysticæ sapientiæ theorica intuitio, contemplativa inspectio, interna cum Deo locutio sit operatio mentis multum præclara, supernaturalis ac perfectissima, nihilominus a visione divinæ essentiæ immediata et clara quasi incomparabiliter distat. Cum ergo ad mysticas visiones requiratur a sensibillibus et intellegibilibus sensu et intellectu eorumque actibus tanta abstractio, sicut præhabitum est, eluscescitque ad visionem deitatis per speciem, exigatur mentis abstractio multo prorsus sublimior... Frequenter ostensum est alibi, Deum per speciem non posse videri nisi divina essentia uniatur menti tanquam intelligibilis forma ; sed talis conjunctio, vitæ præsentis (quod actum ejus) conditionem vehementer omnino transcendit.

à notre entendement, mais seulement par leurs images, que l'on appelle *espèces*, *idées*, *représentations*. Il n'y a que la nature divine qui s'unit immédiatement et sans images à l'entendement des Bienheureux qui voient Dieu tel qu'il est en soi : c'est en cette claire vue de Dieu que consiste leur souveraine félicité. Ils possèdent Dieu, et non pas une idée de Dieu. Toute la Divinité comme vérité remplit tout leur entendement, et comme bonté elle remplit toute leur volonté. De telle sorte qu'un Bienheureux est rendu tout divin par la plénitude de la Divinité, selon cette admirable expression de saint Paul : *Ut impleamini in omnem plenitudinem Dei* (*Eph.* III, 19)... Mais de tous les objets créés, il n'y en a pas un, quelque excellent qu'il soit, qui puisse s'unir à notre entendement autrement que par son image et par son idée ; et lorsque Dieu ne se fait pas voir à l'homme par lui-même, nous ne pouvons le connaître que par les espèces et les images qui le représentent. C'est aussi par des espèces que nous nous représentons les Anges et les choses spirituelles...

« Il en est donc de la contemplation comme de toutes les autres connaissances. « La contemplation, dit saint « Thomas, en cette vie, ne peut être sans idées : car « c'est le propre de l'homme de ne connaître, même « les choses intelligibles, que dans des images sensibles, « comme dans des miroirs qui les représentent : ce qui « ne se vérifie pas seulement dans les connaissances « naturelles, mais encore dans les choses que nous con- « naissons par révélation. Cela a fait dire à saint Denys « (*Cœl. Hier.* C. I), que la lumière divine nous élève « par sa vertu à la vue plus pure d'un simple rayon, « c'est-à-dire à la contemplation très simple et très « spirituelle de la vérité intelligible, que Dieu veut « nous communiquer (II, II, q. CLXXX, a. 5, ad. 2). » Telle est la contemplation des prophètes : ils voient les choses les plus éloignées ou connaissent les vérités les plus sublimes de la Religion ; mais ils ne découvrent

rien sans idées et sans images. « Les prophètes, dit saint Thomas, ne voient pas dans l'essence divine les « vérités des choses qu'ils voient, mais en des figures « qui les leur représentent à travers une lumière, que « Dieu leur communique, et qui est proportionnée à « leurs forces. C'est pourquoi, d'après saint Denys, la « théologie toute sage appelle vision divine celle qui « montre quelque image et quelque ressemblance de « Dieu, autant que les choses corporelles peuvent repré- « senter celles qui ne le sont pas (II, II, q. CLXXIII, « a. 1). »

« Il est vrai que, quand Dieu veut faire voir des choses extraordinaires et relevées, c'est lui-même qui en imprime les images dans l'entendement. D'après saint Thomas (II, II, q. CLXXIII, a. 2), on peut recevoir en deux manières les espèces qui servent à connaître les objets. — Premièrement, nous les recevons par les sens et nous les conservons dans l'imagination ; puis, les unissant ensemble, nous formons le raisonnement : comme nous unissons les lettres pour en former des mots, ainsi nous rassemblons les images que nous avons conservées, pour nous représenter les objets dans la méditation ou dans la contemplation commune. — Mais quand Dieu, pour favoriser une âme, veut lui faire connaître les choses d'une manière plus noble, il dispose et il range lui-même ces espèces dans l'imagination : c'est ainsi que saint Pierre, dans un ravissement, vit un linge qui descendait du ciel rempli de toute sorte d'animaux, et que Dieu révéla à saint Jean les mystères de l'Apocalypse. Outre ces espèces qui sont reçues par les sens et que Dieu range dans l'esprit, Dieu produit encore immédiatement des idées particulières, qui n'ont pas passé par les sens, ni par l'imagination, plus pures et plus parfaites, quand la contemplation et la prophétie sont plus relevées, et qu'elles sont purement intellectuelles : cette grâce singulière fut accordée à Adam encore innocent...

« L'entendement ne peut donc rien connaître sans idées, parce que les objets ne peuvent s'unir immédiatement à l'esprit. D'ailleurs, les choses divines sont trop éclatantes pour être vues à découvert ; il faut qu'elles soient comme cachées sous des voiles qui les tempèrent. C'est ce que saint Thomas nous apprend (II, II, q. CLXXIV, a. 2), après saint Denys (*Cœl. Hier.* c. I). S'il arrive quelquefois que les personnes d'oraison se trouvent sans aucune idée, ni des perfections divines, ni des mystères de la Religion, ni des vertus chrétiennes, elles doivent être persuadées qu'elles sont dans une pure et très dangereuse oisiveté[1]. »

Il ne faudrait pas cependant prendre le change sur la pensée du célèbre théologien que nous venons de citer. L'âme peut fort bien paraître oisive, sans l'être en réalité, soit qu'elle passe dans la période des épreuves passives, soit qu'elle entre dans une région spirituelle supérieure. En ce cas, le contemplation existe ; elle est très pure et très simple, par là même imperceptible, mais jamais sans idées.

152. D. *En quoi consistent* les lumières si abondantes, si pures et si vives, *que l'âme reçoit dans la contemplation infuse ?*

R. La contemplation infuse a pour principe immédiat et prochain une lumière surnaturelle peu commune. La lumière de la foi suffit, il est vrai, avec un secours surnaturel, pour considérer et aimer la vérité révélée ; néanmoins, pour pénétrer plus avant dans la connaissance et l'amour du souverain Bien, nous avons besoin d'une lumière plus abondante, plus pure et plus vive. Les dons du Saint-Esprit nous sont alors accordés dans une large mesure[2]. Quelquefois même c'est une

1. *Traité de la véritable oraison.* P. I, c. IX, par le P. Antonin Massoulié, docteur en théologie, des Frères-Prêcheurs.

2. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 1, a. 6, n° 4 Contemplatio infusa procedit ab aliquo supernaturali lumine, puta Intel

lumière divine d'un ordre supérieur comme nous le verrons en son lieu (194-195).

153. D. *En quoi consiste la* région spirituelle supérieure où l'âme est introduite dans la contemplation infuse ?

R. La contemplation infuse se sert d'un miroir surnaturel très précieux ; elle pénètre son objet d'une manière plus intime, soit en raison d'une lumière plus abondante et plus vive, soit à cause des espèces intelligibles plus pures et plus sublimes[1]. L'âme est alors élevée dans une *région spirituelle supérieure*, car elle atteint en quelque sorte les choses spirituelles en elles-mêmes et dépouillées de tout alliage étranger, ce qui constitue évidemment un phénomène [qui ne peut s'expliquer que par le *mode surhumain* suivant lequel l'âme est conduite par le Saint-Esprit[2].]

154. D. *Pourquoi dit-on que la contemplation infuse est un regard* excessivement *simple et* ardemment *affectueux ?*

lectus, vel Sapientiæ, quæ sunt dona Spiritus Sancti... D. Th. II, II, q. XL, a. 2, ad. 2, dicit : quod Intellectus, qui ponitur donum Spiritus sancti, est quædam acuta perceptio divinorum. Et II, II, q. VIII, 1. 1, dicit : Indiget ergo homo supernaturali lumine, ut ulterius penetret ad cognoscendum quædam quæ per lumen naturale cognoscere non valet, et istud lumen supernaturale homini datum, vocatur donum intellectus.

1. Th. a WALGORNERA. *Ibid.* n° 6 : Contemplatio acquisita ab aliquibus dicitur *speculatio*... tanquam *in speculo materiali* speculatur, ac proinde non tam puras ac nitidas aspicit veritates, at potius obnubilatas ; cum tamen eas contemplatio infusa in sua puritate et charitate videat. Quod exemplo diversæ contemplationis angelicæ et humanæ declaratur, nam tum ratione clarioris luminis, immediate vel mediate recepti ab ipso fonte luminis, tum etiam ratione perfectiorum ant imperfectiorum specierum, contemplatio in superioribus est perfectior, et in hominibus inferioribus imperfectior.

2. D. Th. in III, dist. 34, q. 1, a. 2 : In his quæ supra rationem sunt, perficit fides, quæ est inspectio divinorum in speculo et ænigmate. Quod autem spiritualia quasi nuda veritate capiantur, supra humanum modum est. Et *Ibid.* dist. 35, q. II, a. 2, quæst 1 : Si supernaturali lumine mens in tantum elevetur, ut ad ipsa spiritualia aspicienda introducatur, hoc supra humanum modum.

R. Parce que c'est une manière très parfaite et très douce de connaître et d'aimer les choses divines Dans la contemplation infuse, une communication plus complète et plus éminente des dons du Saint-Esprit nous élève à un degré supérieur et tout à fait éminent de lumière, d'amour et de suavité[1]. D'après saint Thomas, plus une vertu est élevée et plus les objets auxquels elle s'étend sont nombreux. C'est pourquoi le don de sagesse est supérieur à la vertu intellectuelle de sagesse : ce don, en effet, nous rapproche davantage de Dieu, en nous unissant à lui d'une manière plus intime[2]. Plusieurs reçoivent le don de sagesse dans un degré plus élevé, soit pour contempler plus profondément les vérités divines et célestes et les expliquer aux autres, soit pour se diriger eux-mêmes et pour diriger les autres d'après les lois divines. Ce *degré* de sagesse n'appartient pas à tous ceux qui ont la grâce sanctifiante ; l'Esprit-Saint le distribue, comme il lui plaît[3]. Plus cette communication du don de sagesse et des autres dons du Saint-Esprit est abondante, plus la contemplation est simple et affectueuse (176-186).

1. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 1, a. 4, n° 8 : Infusa contemplatio, tam in modo cognoscendi et penetrandi divina, quam in affectibus lucis, amoris, et suavitatis, est plenior et eminentior quam acquisita. Nam quantum ad primum contemplatio infusa procedens a dono sapientiæ vel intellectus, expeditius, fortius, et suavius procedit, quam acquisita. Quantum ad secundum etiam certum est, quod contemplatio infusa multo majorem lucem, amorem, et suavitatem causat, quam acquisita.

2. D. Th. II, II, q. XLV, a. 3, ad 1 : Quanto aliqua virtus est altior, tanto ad plura se extendit... Unde ex hoc ipso quod sapientia quæ est donum, est excellentior quam sapientia quæ est virtus intellectualis, utpote magis de propinquo Deum attingens per quamdam unionem animæ ad ipsum.

3. D. Th. *Ibid.* a. 5, c. : Quidam altiori gradu percipiunt sapientiæ donum et quantum ad contemplationem divinorum, in quantum scilicet altiora quædam mysteria, et cognoscunt, et aliis manifestare possunt ; et etiam quantum ad directionem humanorum secundum regulas divinas, in quantum possunt secundum eas, non solum seipsos, sed etiam alios ordinare ; et iste *gradus* sapientiæ non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem... Spiritus sanctus distribuit prout vult.

155. D. *En quoi la contemplation infuse ressemble-t-elle à la contemplation acquise*[1] *?*

R. La contemplation infuse ressemble à la contemplation acquise en plusieurs points :

1° Toutes deux exigent des actes de l'intelligence et de la volonté : la contemplation, quelque parfaite qu'elle soit, est toujours une élévation de l'âme à Dieu par un regard simple et affectueux fixé sur quelque vérité divine.

2° Pour l'une comme pour l'autre, il faut un secours efficace de Dieu, et certaines dispositions dans le sujet.

3° Toutes deux ont pour objet principal Dieu et ses infinies perfections, et pour objet secondaire tout ce qui se rapporte à Dieu. Cependant, la contemplation infuse peut aller plus loin que la contemplation acquise ; car Dieu y communique quelquefois des vérités qui n'ont pas encore été révélées, ou bien des circonstances qui ne l'ont pas été.

4° L'une et l'autre ont pour fin l'union à Dieu et produisent en nous des effets infiniment précieux : le recueillement, la lumière, la force, la suavité, le mépris du monde, l'imitation de Jésus-Christ, et des vertus souvent héroïques ; néanmoins ces effets sont beaucoup plus surnaturels et plus étendus dans la contemplation infuse.

Il y a cependant plusieurs différences entre ces deux sortes de contemplation.

La contemplation acquise suppose le travail ; elle ne s'acquiert que peu à peu et par degrés ; elle ne se conserve et ne se perfectionne que par l'exercice assidu de la méditation. La contemplation infuse ne dépend pas de l'industrie humaine, mais de la seule bonté de Dieu, qui la donne à qui lui plait. — La foi et les autres vertus théologales, et même très probablement les dons

1. Relativement à la contemplation acquise, consulter le n° 274 de la Théol. ascét

du Saint-Esprit à un certain degré, sont les principes de la contemplation acquise. Les vertus théologales et les dons du Saint-Esprit à un degré éminent, ou quelque grâce gratuitement donnée, élèvent les âmes à la contemplation infuse. — On ne contemple dans la voie commune que par des espèces acquises par les sens. Dans la contemplation infuse, si les espèces sont acquises par les sens, elles sont au moins surnaturelles dans leur application ou dans leur combinaison, quelquefois même Dieu en produit de nouvelles qui ne passent point par les sens et qui sont infuses, ce qui élève l'âme à l'acte de pure intelligence, acte sans comparaison plus parfait et plus lumineux. — Néanmoins, malgré toutes ces prérogatives incontestables de la contemplation infuse sur la contemplation acquise, on peut dire qu'il n'y a de différence que dans la manière d'opérer. L'essentiel, c'est-à-dire l'*union à Dieu*, reste et demeure le but et le partage de l'une comme de l'autre de ces deux contemplations, mais à un degré bien différent.

156. D. *La contemplation infuse ressemble-t-elle en quelque point à la contemplation naturelle des Anges?*

R. Cela arrive quelquefois. — Dieu a donné aux Anges, dès l'instant de leur création, toutes les idées ou espèces intelligibles qui forment leur science naturelle et complètent leur faculté de connaître : toutes ces idées ont été imprimées et demeurent présentes dans les esprits angéliques, afin que par elles ils soient capables de saisir tout ce qu'ils peuvent naturellement comprendre[1]. — Dans la contemplation infuse il y a

1. D. Th. I p., q. LVI, a. 2, c. : Unicuique spiritualium creaturarum (id est, Angelorum) a Verbo Dei impressæ sunt omnes rationes rerum omnium tam corporalium quam spiritualium.. secundum esse intellectuale tantum, ut videlicet per hujusmodi species impressas tam creaturas corporales quam spirituales cognoscerent. — Et *Ibid.* q. LXV, a. 2, c. : Potentia... in Angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles connaturales, in quantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quæ naturaliter cognoscere possunt.

quelque chose d'analogue. Il arrive parfois que les espèces intelligibles sont infuses (150-151) et c'est une sorte de contemplation angélique.

« L'homme, dit saint Thomas, peut être élevé, même dans l'état actuel de nature déchue, à cette contemplation naturelle des Anges, et au-dessus de la nature de l'homme, par un secours extraordinaire de la grâce, comme il arrive dans les contemplatifs, qui sont jugés dignes de recevoir des révélations divines, grâce qui fut accordée, à plus forte raison, à Adam dans l'état d'innocence[1]. Adam, dans l'état d'innocence, où la grâce était plus parfaite, connaissait Dieu par une inspiration intérieure, qui était un rayon de la divine Sagesse imprimé dans son entendement, et non pas une idée prise des créatures. Ainsi l'homme innocent connaissait Dieu et les choses divines de deux manières : l'une, par l'inspiration divine qui lui était commune avec les Anges ; l'autre, par les images sensibles, ce qui est le propre de l'homme... Adam était semblable à l'Ange dans la contemplation où il était élevé par la grâce[2].

1. D. Th. in II, dist. 23, q. II, a 1, c. : Ad modum qui est naturalis Angelo, et supra naturam hominis, elevatur homo per gratiam, etiam post statum culpæ ; sicut in viris contemplativis patet, qui revelationes divinas merentur, et multo amplius fuit in primo statu per gratiam originalis justitiæ. — Dion. cart. *De contempl.* l. I, a. 12. Inter mentem angelicam et humanam ista assignatur distinctio quod mentes angelicæ ac supernæ simplici apprehensione atque intuitu veritatem conspiciunt. Mens autem humana ad simplicis veritatis intuitum quodam processu ac discursu ex multis proficitur ac pertingit... Sed hoc locum habet in contemplationibus, ad quas ab inferiori per rationis inquisitionem ac studium pervenitur ; non autem in contemplationibus sublimioribus, quæ Spiritu sancto desuper radiante cælitus infunduntur, Deo mentem supernaturaliter tangente, ungente ac illustrante. Nempe in talibus habet se mens humana angelico modo, et a magno Dionysio deiformis vocatur, quia simplici ictu ac cœliformi conspectu veritatem dignoscit.

2. D. Th. q. XVIII, *de Veritate*, a. 2, c. : Ex perfectione gratiæ hoc habebat homo in statu innocentiæ, ut Deum cognosceret per inspirationem divinam ex irradiatione divinæ Sapientiæ, per quem modum cognoscebat non ex visibilibus creaturis, sed ex quadam spirituali similitudine suæ menti impressa. Ita igitur in homine duplex cognitio erat : una, qua cognoscebat Deum conformiter Angelis per inspirationem internam ; alia-

Cette contemplation angélique de l'homme peut revêtir un caractère de perfection tout exceptionnel. L'âme, dans ce cas, se passerait du concours de l'imagination et des *fantômes (phantasmata)*, comme il est arrivé à Adam durant son sommeil mystérieux, et qu'il arrive encore à quelques âmes privilégiées aux plus hauts degrés de l'union extatique. La possibilité du fait paraît incontestable aux meilleurs théologiens : la seule question débattue entre quelques scolastiques et les mystiques, repose sur la réalité du fait[1]. On ne sera pas

qua cognoscebat Deum conformiter nobis per sensibiles creaturas. — *Ibid.* ad. 4 : Adam conformabatur Angelo in cognitione contemplationis per gratiam.

1. D. Th. q. XIII, *de Veritate*, a. 2, ad 9 : Alio modo... fit extasis... cum aliquis etiam actu ab usu sensuum abstrahitur, ad aliqua supernaturaliter videnda : Videtur autem supernaturaliter præter sensum, et intellectum, et *imaginationem*... Uno modo secundum quod intellectus intelligit Deum *per aliquas intelligibiles immissiones*, quod est proprie Angelorum ; et sic fuit extasis Adæ.

Dion. Cart. *in com. de myst. theol.* a. 8. Quid in ista contemplatione conferrent phantasmata, quoniam jam apex mentis soli increatæ luci intentus est et unitus per theorica lumina, per Sapientiæ radium, per impressiones deificas ? Rursus eodem dixit capitulo (S. Dionysius. c. I, myst. theol.) : Omnium causa solis incircumvelate et vere apparet transcendentibus omnia immunda et materialia, et omnes animos supercœlestes. Audis quod ait *incircumvelate*, id est, sine sensibilium formarum velamine ? Et si oportet in hac intuitione etiam angelicas purissimas mentes transcendere, quomodo non magis vilia et materialia ista phantasmata ? Adhuc autem, si sine phantasmate nequit mens humana quidquam cognoscere, quomodo vera sunt quæ de anagogica ac pure mentali contemplatione et superna illustratione sancti locuti sunt et scripserunt. Cur beatissimus David cæteris præfertur prophetis, qui imaginarias visiones sortiti sunt, cum ipse anagogice et pure immaterialiter, sine phantasmatum velamento, divina prævidit mysteria, et sacra cognovit abscondita : *Incerta, inquiens, et occulta Sapientiæ tuæ manifestasti mihi ?* Adverte et perspice quod secundo Regum libro loquitur de seipso : *Spiritus Domini locutus est per me, et sermo ejus per linguam meam, sicut lux auroræ, oriente sole, mane absque nubibus rutilat, et sicut pluviis germinat herba de terra.*

Suarez, *de Relig.* l. II, c. XIV, n° 4 : Fatentur omnes theologi, non implicare contradictionem elevari mentem hominis in hac vita ad hoc genus contemplationis, in quo intelligibile contempletur sine ullius sensus *cooperatione*. Ratio a priori est, quia hæc necessitas cooperationis phantasiæ, dum intellectus noster operatur, non est tam essentialis vel intrincesa, ut repugnet impediri divina virtute, et confortari intellectum hominis ad operandum sine ullius sensus interni vel externi cooperatione. Antecedens patet, quia illa cooperatio phantasiæ est realiter distincta ab operatione intellectus, et non est causa per se illius, sed ad summum solet esse occasio

fâché de connaître l'opinion de Bossuet sur cette matière. « On met en question, dit-il, s'il peut y avoir un pur acte d'intelligence dégagé de toute image sensible ; et il n'est pas incroyable que cela puisse être, pendant certains moments, dans les esprits élevés à une haute contemplation, et exercés durant un long temps à tenir leur sens en règle : mais cet état est fort rare[1]. » Nous reviendrons en parlant de l'union extatique sur cette suppression du concours de l'imagination (273).

157. D. *La volonté peut-elle produire des actes sans aucune opération de l'intelligence ?*

R. « Le désir, dit Massoulié, que quelques mystiques ont eu d'élever l'amour de Dieu, et d'en persuader aux autres la nécessité, la facilité et la perfection, les a fait tomber dans cette erreur, de croire qu'il peut y avoir un amour de Dieu sans connaissance[2] ; ils se sont expliqués de manière à faire croire que, dans une parfaite contemplation, les opérations de l'entendement étant suspendues, la volonté ne laissait pas d'être dans une pleine liberté de produire ses actes, et qu'ainsi il pouvait y avoir un amour sans aucun objet connu.

vel excitatio quædam ex parte objecti, et sæpe est potius quasi effectus ; nam postquam intellectus jam est informatus specie abstracta a phantasmatibus, et illa utitur, secum rapit imaginationem ad cooperandum, neque alius modus dependentiæ ibi excogitari potest ; in illis autem nulla apparet intrinseca dependentia, sed est sympathia quædam naturalis potentiarum, quam Deus potest facile impedire.

Card. Bona. *Via compendii ad Deum.* c. x, n° 1 : Dividitur (contemplatio infusa) in puram et mixtam. Mixta nuncupatur quando intellectus contemplans ab operatione phantasiæ dependet. Pura, cum sine interventu phantasmatum exercetur. Hæc difficilis est, et admodum rara, et communiter a scholasticis negatur *(ejus realitas, non possibilitas)* : admittitur tamen a Sanctis et mysticis scriptoribus, ut diffusissime probant Sandæus *(Theol. myst.* l. I. comm. 12*)*, et Thomas a Jesu *(De cont. div.* l. V, c. I, et seqq.*)*.

1. *De la connaissance de Dieu et de soi-même.* c. III, § 14.

2. Parmi les auteurs mystiques tombés dans cette opinion singulière, on cite S. Bonaventure ou plutôt l'auteur de la Théologie mystique qu'on lui attribue, Jean Gerson, Simon de Bourg-en-Bresse, etc... Alvarez de Paz, sans admettre absolument cette opinion, défend fortement ceux qui la soutiennent.

Bien qu'en cette voie mortelle, où nous ne marchons qu'à travers les ombres de la foi, on puisse aimer Dieu plus parfaitement qu'on ne le connaît, qu'on n'ait pas besoin de beaucoup de raisonnement pour s'exciter à aimer une bonté infinie, et qu'enfin il soit plus expédient de diminuer l'ardeur de nos passions, que d'augmenter nos lumières ; néanmoins, il est impossible, absolument parlant, qu'il y ait un amour sans connaissance, et d'aimer un objet qu'on ne connaît point. Saint Augustin établit ce principe indubitable : « Nul ne peut aimer une chose qui lui est entièrement inconnue (L. X. *de Trin.*, c. I, II). » Il est vrai, dit ce Père, qu'on peut aimer une chose qu'on n'aura jamais vue ; mais il faut que l'esprit s'en forme quelque idée, et qu'il en représente la beauté, la grandeur, et la perfection à la volonté, afin qu'elle puisse l'aimer ; parce que la volonté étant une puissance aveugle, il faut que l'entendement lui présente un objet où elle puisse se porter. La volonté, dit saint Thomas, n'est par elle-même qu'une pure inclination : une inclination ne peut être tout ensemble et par elle-même et pour elle-même ; elle a besoin d'un objet (I p., q. LXXX, a. I).

« Il faut, d'après saint Denys, distinguer dans tous les êtres, la nature, l'inclination, et la fin ; ces trois choses ont une liaison nécessaire : chaque nature a son inclination, et par son inclination elle tend à sa fin. Dans les êtres privés de connaissance, cette inclination vient du fonds de leur nature ; dans les animaux, elle vient d'une connaissance imparfaite qui leur est naturelle ; dans l'homme, elle procède d'une connaissance parfaite. Et parce que les effets portent l'impression de leur principe, la connaissance de l'homme n'est pas seulement d'un bien sensible, comme celle des animaux, mais encore d'un bien spirituel et divin. C'est pourquoi la volonté éclairée par l'entendement se porte à ce bien universel purement intelligible, qui est Dieu. Le même ordre qui est entre les facultés, est

aussi entre leurs actes, et comme l'entendement précède la volonté, la connaissance qui est l'acte de l'entendement précède l'amour qui est l'acte de la volonté. Ce principe n'est pas seulement vrai dans l'ordre de la nature, il l'est en Dieu même, et c'est par ce principe que saint Augustin, saint Thomas, et toute la théologie, explique le mystère de la Trinité, autant qu'il est possible à l'esprit humain (I p., q. XXVII, a. 3, ad 3). Nous adorons en Dieu deux processions éternelles : la première est celle du Verbe, qui procède par la connaissance du Père ; la seconde est celle du Saint-Esprit, l'amour incréé, qui procède du Père et du Verbe, parce qu'il est impossible que l'amour soit sans connaissance. Une connaissance infinie en Dieu est suivie d'un amour infini.

« Pour revenir à la contemplation, il n'y en a pas de plus sublime que celle de la vision de Dieu dans le ciel, où Dieu s'unit immédiatement à la volonté des Bienheureux, et néanmoins l'amour béatifique suppose la lumière de gloire : si la volonté se porte alors vers Dieu avec tant d'ardeur, c'est que l'entendement le lui fait voir avec cette lumière tel qu'il est en lui-même. Sur la terre, il n'y a donc point de contemplation où l'âme ait des sentiments de crainte, d'espérance ou d'amour pour Dieu, sans qu'en même temps elle ne se représente à l'esprit ses menaces, ses promesses ou ses bontés ; et Dieu, à qui nous devons attribuer tout le bien qui est en nous, et qui conduit les âmes selon la condition de leur nature, ne touche jamais le cœur qu'il n'éclaire l'intelligence. S'il remuait la volonté sans éclairer l'entendement, il ferait en quelque sorte violence à la volonté, parce qu'il faudrait qu'il la transportât d'un objet à un autre, sans qu'elle agît par elle-même, puisque l'entendement ne lui montrant aucun objet, elle ne saurait de quel côté se tourner, et elle serait portée d'un objet à l'autre d'une manière purement passive, ce qui est une erreur manifeste (D. Th. 3.

cont. Gent. c. LXXXVIII). Dieu qui, selon les lois de sa Providence, conserve les choses et les perfectionne sans les détruire, éclaire donc l'esprit en même temps qu'il meut et qu'il touche la volonté[1]. »

158. D. *Comment faut-il expliquer ce que dit Denys le Mystique de la cessation de toute opération intellectuelle dans la contemplation ?*

R. L'intelligence, comme nous l'avons expliqué dans la réponse précédente, ne cesse jamais d'agir dans la contemplation. Denys le Mystique ne contredit pas cette vérité : il affirme seulement que les opérations intellectuelles se font quelquefois d'une manière très simple et très parfaite, à la façon des Anges. Il suffit de lire en entier le passage du pieux docteur pour s'en convaincre. « Il y a parmi nous, dit-il des esprits appelés à une semblable grâce, autant qu'il est possible à l'homme de se rapprocher de l'Ange : ce sont ceux qui, par la cessation de toute opération intellectuelle, entrent en union intime avec l'ineffable lumière. Or, ils ne parlent de Dieu que par négations : et c'est hautement convenable car, en ces suaves communications avec lui, ils furent surnaturellement éclairés de cette vérité, que Dieu est la cause de tout ce qui est, tant son être l'emporte sur les autres[2]. » Il y a donc, dans cette sublime contemplation, cessation d'opération intellectuelle, en ce sens que l'âme n'est point en quête d'objet à contempler ; mais, on doit le reconnaître, par le fait même qu'elle contemple un objet surnaturellement présent à son intelligence, elle exerce une action intellectuelle.

Le P. Joseph de Jésus-Marie, carme déchaussé, dans son opuscule intitulé : *Ascension de l'âme à Dieu* (L. I, c. XXXIII), explique très bien ce passage : « Il n'est pas vrai, dit-il, que saint Denys nie toute opération intellectuelle dans la contemplation. Il nie

1. *Traité de la véritable oraison.* c. X.
2. *Noms divins.* c. I, n° 5. Trad. de Mgr Darboy.

celle qui empêche l'opération divine, c'est-à-dire l'opération du raisonnement, mais non celle de la foi, qui dispose l'âme à l'illumination divine. Car si Dieu n'était pas exprimé de cette manière sur la table rase de l'âme, elle ne serait pas occupée en Dieu, ni disposée à recevoir son action ; elle demeurerait dans l'oisiveté, et comme abandonnée : le démon profiterait de cette oisiveté pour suggérer des illusions[1]. »

La plus sublime contemplation n'est donc pas exempte d'opération intellectuelle. Cette connaissance, à la vérité, est si spirituelle, si délicate, si pure, que l'âme ne s'en aperçoit pas et qu'elle ne peut s'en souvenir, mais cela ne prouve pas qu'il y ait aucune opération. L'âme agit alors dans son fond le plus intime, dans son centre (159) ; elle s'élève au-dessus de la manière ordinaire de connaître (150) par des actes directs et non discursifs (164), le divin objet qui la captive dans la *divine ténèbre* (168-172) est bien plus aimé et senti que connu (276) ; du reste, elle est si absorbée de Dieu par les affections qu'elle n'est pas capable de réfléchir sur ses opérations intellectuelles, et voilà pourquoi, revenant à elle-même, elle ne se rappelle pas avoir eu aucune connaissance : les actes les plus délicats et les plus simples de l'intelligence, bien que très réels, passent inaperçus au milieu des jouissances absorbantes de la volonté. « Il semble, dit Bossuet, selon les principes qu'on a posés ailleurs, que cette oraison, par sa grande simplicité, soit moins aperçue en elle-même que dans ses effets[2]. » Or, les effets de cette contemplation se produisent surtout dans la volonté par les embrassements du divin amour. Telle est la cause de l'inexactitude où sont tombés quelquefois certains auteurs mystiques[3].

1. Cf. *Analecta.* l. XLI, col. 1583.
2. Bossuet. *Instruction sur les états d'oraison.* l. VII, § 16.
3. Lopez-Esquerra. *Lucerna myst.* Venetiis. 1722. Tr. 2, c. xiv, n° 129. Erroneum est dicere quod in passiva et infusa contemplatione voluntas amet Deum, et intellectus nihil cognoscat... n° 130. Causa prædicti erroris

159. D. *Que faut-il entendre par les opérations de la cîme ou du centre de l'âme ?*

R. Ce sont les opérations les plus élevées de l'âme[1] Quelques explications à ce sujet ne seront pas inutiles.

D'après le P. Honoré de Sainte-Marie et la plupart des auteurs mystiques, on peut distinguer dans notre âme trois sortes d'opérations[2]. — Premièrement, les opérations de la partie inférieure. On les appelle *sensitives*, parce qu'elles s'exercent au moyen des sens extérieurs et intérieurs. La connaissance que l'âme acquiert par les sens meut l'appétit sensitif qui est composé de deux parties : l'une se nomme concupiscible, l'autre irascible. — Secondement, les opérations de la partie supérieure de l'âme sont attribuées à la *raison* quand il y a déduction d'une connaissance par rapport à une autre, et à l'*intellect* lorsque la vérité est saisie par un simple regard. A ces deux modes de connaître correspond l'appétit raisonnable[3]. — Troi-

deduci potest ab effectibus, quos anima percipit in his supernaturalibus infusionibus ; quia cum Deus incomprehensibilis sit, quanto magis intellectus in ejus contemplatione elevatur, tanto amplius in ejus incomprehensibilitate absorbetur ; et eo sublimius extollitur, quo simplicitior et imperceptibilitor redditur... Cum autem potentia affectiva, ut est voluntas, in sui operatione sit longe palpabilior quam operatio intellectus, in ea enim ignis infusi amoris clare percipitur ; lumen vero intellectus tanquam delicatius et sublimius vix cognoscitur. Quamobrem falso putant voluntatem amare, et intellectum nihil cognoscere, et hoc interest magistrum non ignorare.

1. D. Th. in II, dist. 39, q. III, a. 1, c. : Oportet quod in anima rationali, quæ Angelo in ordine creaturarum configuratur, sit aliqua participatio intellectualis virtutis, secundum quam aliquam veritatem sine inquisitione apprehendat, sicut apprehenduntur prima principia naturaliter cognita... et talis virtus *intellectus* vocatur, secundum quod est in speculativis... et hæc virtus *scintilla* convenienter dicitur. — *De verit.* q. XVI, a. 2, ad 3 : Secundum diversas distinctiones animæ, *vertex* animæ diversimode accipitur... Ratio superior dicitur *vertex* : ulterius distinguendo rationem in naturale judicium et rationis deliberationem, naturale judicium dicitur esse *vertex*.

2. Cf. Honoré de Sainte-Marie. *Tradition des Pères, etc.* T. I, p. 2, D. 1, § 2.

3. D. Th. I p., q. LIX, a. 1, ad 1 : Intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu,

sièmement, les opérations de la partie supérieure de de l'âme, non pas en tant qu'elle raisonne, ou qu'elle connaît par l'usage des sens, mais en tant qu'elle contemple les choses divines, en s'élevant au-dessus de la manière ordinaire de connaître (153-159), se nomment *intelligence ;* si l'âme juge des choses divines au moyen des causes premières et des raisons les plus sublimes, c'est la *sagesse*[1], connaissance excessive, *notitia excessiva*, d'après le B. Albert-le-Grand[2]. A l'intelligence et à la sagesse, modes suprêmes d'opérations, où il sera facile de reconnaître l'influence des dons du Saint-Esprit du même nom, correspond l'appétit spirituel. Les auteurs mystiques appellent indistinctement ces derniers modes d'opérations de l'intelligence et de la volonté : *cime, intime, fond le plus intime, centre de l'âme, pointe de l'esprit, faculté spirituelle, simple intelligence*[3].

ratio vero discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale. Item est ergo objectum quod appetitui proponitur et ex parte rationis et ex parte intellectus.

1. D. Th. I p., q. LXXIX, a. 10, ad 2 : Boetius accepit intelligentiam pro actu intellectus, qui transcendit actum rationis. — II, II, q. XLV, a. 3, c. : Augustinus dicit (*De Trin.* lib. 12, c. XIV), superior pars rationis sapientiæ deputatur... Superior autem ratio, ut ipse (in eodem lib. c. VII, in fine), dicit « intendit rationibus supernis, scilicet divinis, et conspiciendis, et consulendis ; » conspiciendis quidem, secundum quod divina in seipsis contemplatur ; consulendis autem, secundum quod per divina judicat de humanis actibus. — Dion. cart. *De contempl.* l. I, a. 5 : Eadem vis dicitur ratio, inquantum est discursiva ; intellectus, in quantum est simplici apprehensione intuitiva ; intelligentia quoque, in quantum est divinorum ac superaltissimæ deitatis contemplativa. Rursus eadem vis appelatur voluntas, in quantum est boni intellecti appetitiva : quæ etiam, in quantum respectum habet ad summum divinumque bonum *apex principalis affectivæ* potest vocari.

2. B. Albertus Magn. *Comp. theol. verit.* l. V, c. LVI. Contemplatio (acquisita) incipit a sensu, et pervenit ad imaginationem, et de imaginatione ad rationem, et de ratione ad intellectum, et de intellectu ad intelligentiam, et de intelligentia ad sapientiam, sive notitiam excessivam, quæ incipit hic in via, et consummatur in gloria.

3. « Enfin, dit saint Francois de Sales, il y a une certaine eminence et suprême pointe de la raison et faculté spirituelle... Or cette extrémité et cime de nostre ame, cette pointe suprême de nostre esprit est naïvement bien représentée par le sanctuaire ou maison sacrée *(Traité de l'amour de Dieu,* l. I, c. XII). — Surin définit ainsi le centre de l'âme. « Il n'est pas

Il va sans dire qu'on doit laisser de côté la signification vulgaire de ces mots « cime, centre » ; l'âme n'a point de parties, puisqu'elle est spirituelle. Ce ne sont pas non plus des facultés différentes qui opèrent dans ces divers degrés ; ce sont les mêmes facultés qui produisent des actes plus ou moins purs et parfaits. Nous ferons remarquer avec saint François de Sales que la connaissance de ces degrés « est grandement requise pour entendre tous les traités des choses spirituelles[1]. » Boudon et d'autres font la même observation[2], et il suffit pour s'en convaincre de lire quelque peu les auteurs mystiques[3].

différent de l'intime. Mais pour rendre ceci sensible, servons-nous d'une comparaison, et imaginons-nous que l'âme est un globe. L'intime sera dans le centre où le feu de l'amour divin est allumé. Allant du centre à la circonférence, on trouvera d'abord ce que nous avons appelé le fond, les puissances intellectuelles, ensuite les sens, et enfin le corps... Il ne faut pas confondre le fond avec l'intime qui est plus profond et plus imperceptible et qui sert de cabinet à l'Epoux céleste (*Catéchisme spir.* p. 5, c. IV). » D'après le P. Surin, le fond correspond au second mode d'opération dont nous avons parlé ; pour exprimer le centre de l'âme les auteurs disent le fond le plus intime. — Denys-le-Chartreux emploie souvent l'une et l'autre de ces expressions : apex voluntatis, vertex intelligentiæ (*De fonte lucis.* a. 14), apex mentis (*In com. de myst. theol.* a. 8). — Pierre de Poitiers, capucin, est peut-être l'auteur qui a donné le plus d'explications sur la matière que nous traitons ici. Cf. *Jour mystique.* l. 3. Tr. 6.

1. *Traité de l'amour de Dieu.* l. I, c. XII.

2. Boudon. *Règne de Dieu en l'oraison mentale*, c. XV : « Il faut soigneusement établir trois étages en l'âme, deux en la partie raisonnable, et un en l'appétit sensitif ; et ne pas se contenter, quand on parle de la partie raisonnable, de l'appeler simplement supérieure, pour dire suprême, et quand il est question de marquer la cime de l'esprit. »

3. Nous croyons devoir citer ici un beau passage de Louis de Blois. Nous le faisons d'autant plus volontiers qu'on y retrouvera avec les termes qui expriment le centre de l'âme, une explication aussi complète que possible des opérations qui y correspondent. — Pauci supra vires suas naturales assurgunt (et certe nullus propria industria per seipsum illas transcendere potest, sed solus Deus hominem perseveranter humiliterque orantem, et facientem quod in se est, super eas evehit) ; pauci *supremum affectum*, et *simplicem intelligentiam*, *apicemque spiritus*, atque *occultum animæ fundum* norunt. Imo vero plerisque vix persuadere posset, *hunc fundum* in nobis esse. Ipse enim longe interior sublimiorque est quam sint tres vires superiores ; nam virium illarum est origo. Omnino simplex, essentialis, atque uniformis est. Itaque in eo non est multiplicatis, sed unitas ; et ipsa tres vires superiores unum sunt. Hinc summa est tranquilitas, summunque silentium, quia nunquam aliqua imago huc pertingere potest. Nos secun-

160. D. *Comment faut-il entendre plusieurs expressions des auteurs mystiques approuvés qui semblent indiquer que l'âme est* purement passive *dans la contemplation infuse ?*

R. Il est facile d'expliquer ces expressions par le contexte et par l'ensemble de leur doctrine. Ainsi, quand ces auteurs disent que l'âme doit annihiler ses actes pour arriver à l'union divine, ils veulent parler des opérations délibérées faites par le raisonnement, ou par une activité naturelle qui empêcherait les communications divines. Citons, comme exemple, saint Jean de la Croix : « De peur, dit-il, d'empêcher le fruit qu'on recueillle de ces sentiments, l'esprit ne doit faire aucun effort, mais demeurer dans un état passif, et incliner la volonté à donner avec liberté et avec plaisir son consentement à ces communications surnaturelles ; l'activité propre détruirait ces connaissances qui sont extrêmement délicates et faciles à perdre. Ce sont des goûts surnaturels, savoureux et agréables, que la capacité naturelle de l'entendement ne peut comprendre, ni acquérir par aucune opération ; il ne peut faire autre chose que de les recevoir, lorsque Dieu l'en favorise... L'âme doit persister alors dans l'abandonnement d'elle-même aux attraits divins, dans une profonde humilité et dans une disposition passive... ; Puisque toutes ces touches intérieures et surnaturelles tendent à l'union qui se fait passivement en l'âme[1] ».

dum hunc fundum (in quo divina latet imago) deiformes sumus. *Idem fundus* qui tendit in quemdam abyssum, *cœlum spiritus* dicitur, nam in eo regnum Dei est, dicente Domino : *Regnum Dei intra vos est*. Regnum vero Dei est ipse Deus cum omnibus divitiis suis. Iste ergo *nudus* atque *indepictus fundus* supra omnia creata et supra sensus viresque omnes elevatus est, locumque ac tempus excedit, manens perpetua quadam adhæsione in Deo principio suo : est tamen essentialiter intra nos, quia *abyssus animæ*, et intima ejus essentia est. *Hic fundus*, quem lux increata jugiter irradiat, dum homini aperitur, eique illucescere incipit, valde eum afficit et allicit (*Inst. spirit.* c. XII).

1. *La Montée du Carmel*, l. II, c. XXXII.

Il suffit de lire attentivement ce passage pour comprendre que saint Jean de la Croix ne parle pas de l'anéantissement des actes dans un sens strict et rigoureux, mais uniquement, et de la suppression des efforts inutiles et de l'empressement naturel.

Du reste, le P. Nicolas de Jésus-Marie a répondu en quelques mots à la question qui nous occupe. « Les saints Pères et les docteurs mystiques, dit-il, affirment que, dans l'acte de cette contemplation, les opérations des puissances cessent, et que l'âme demeure alors *passive :* c'est ce qu'ils appellent repos, sommeil, silence, oubli du créé, anéantissement, etc. On peut donner plusieurs raisons de ces manières de parler. — Premièrement, parce que l'entendement et la volonté n'opèrent point par leur propre initiative, ni d'une façon qui leur soit connaturelle, c'est-à-dire au moyen des actes discursifs et des images des choses corporelles, mais par un procédé surnaturel et par une motion sublime du Saint-Esprit... Secondement, c'est qu'en cette contemplation sublime l'esprit opère sans peine et sans difficulté, avec une très grande suavité... Troisièmement, parce que l'âme dans cette contemplation ne fait point de réflexion sur ses actes et ne s'aperçoit pas qu'elle agit... Quatrièmement enfin, parce qu'en cette contemplation, bien que l'âme produise véritablement un acte de connaissance, et un acte d'amour qui suit cette connaissance, néanmoins, parce qu'elle procède par voie de négation, c'est-à-dire en connaissant non pas ce que Dieu est, mais ce qu'il n'est pas (ce qu'on appelle connaissance obscure, *divine ténèbre*), on dit pour cela qu'elle est privée des actes de la connaissance... Pour toutes ces raisons, dont chacune prise à part est très suffisante, saint Jean de la Croix s'est servi des façons de parler rapportées plus haut, suivant en cela l'exemple des saints Pères et des docteurs mystiques[1]. »

1. *Elucidatio phrasium myst. operum Joannis a Cruce.* c. IV, § 2.

Une observation importante trouve ici sa place. Les auteurs mystiques approuvés ont parlé sans prévoir qu'on pourrait un jour abuser de leurs écrits, comme il est arrivé au XVIIe siècle : ils s'exprimeraient aujourd'hui d'une manière plus circonspecte. Saint Thomas fait la remarque suivante dans l'ouvrage qu'il a composé pour réfuter quelques erreurs des Grecs : « S'il se trouve, dit-il, dans les écrits des anciens Pères grecs, quelques expressions qui peuvent paraître douteuses aux modernes, cela vient de ce que les erreurs qui se sont élevées contre la foi, ont donné occasion aux docteurs de l'Église qui sont venus après eux, de parler avec plus de circonspection. C'est ainsi que les Pères qui ont écrit avant l'erreur d'Arius n'ont pas parlé de l'unité de la nature divine aussi clairement que les Pères qui ont réfuté cet hérétique. Il faut porter le même jugement des autres erreurs commises non seulement par les autres Pères, mais aussi par le grand docteur saint Augustin : dans les livres qu'il écrivit après l'hérésie des Pélagiens, il parle avec beaucoup plus de réserve du pouvoir du libre arbitre qu'il ne l'avait fait auparavant... C'est pourquoi, il ne faut pas s'étonner, si les docteurs modernes parlent des matières de la foi, après toutes ces erreurs, avec plus d'exactitude et de précision. De sorte que, si l'on trouve dans les anciens auteurs quelques expressions qu'ils n'ont pas employées avec précaution, *on ne doit pas pour cela mépriser ou rejeter leur doctrine, mais l'expliquer avec respect*[1]. »

Cette dernière pensée de saint Thomas résume toute la question et doit servir de guide dans la lecture des auteurs mystiques approuvés. On évitera ainsi l'inconvénient grave de se priver d'une source abondante d'édification et de jeter un discrédit bien immérité sur la doctrine des Saints.

1. D. Th. *Contra errores græcorum.* Opusc. I. *Proœmium.*

161. D. *Quelles sont les erreurs que l'on peut commettre en parlant des oraisons passives ?*

R. Il y a deux erreurs principales en cette matière. La première, c'est d'exclure de ces oraisons passives, non seulement les actes discursifs, mais les actes directs, c'est-à-dire les mouvements intérieurs de l'âme les plus simples et les plus délicats (160). La seconde erreur consiste à prétendre que l'acte de la contemplation peut être continuel. Bien que ces deux erreurs, condamnées par l'Église[1], soient théoriquement peu répandues de nos jours, il n'est pas inopportun d'en dire quelques mots, afin d'écarter les dangers d'une semblable illusion dans la pratique[2].

162. D. *Comment peut-on prouver que la contempla-*

1. Propositions condamnées de Molinos : I. *Prop.* Oportet hominem suas potentias annihilare, et hæc est vita interna. — II. *Prop.* Velle operari active, est Deum offendere, qui vult esse ipse solus agens : et ideo opus est seipsum in Deo totum et totaliter derelinquere, et postea permanere velut corpus examine. — IV. *Prop.* Activitas naturalis est gratiæ inimica, impeditque Dei operationes et veram perfectionem : quia Deus operari vult in nobis sine nobis.

2. Jean Rusbrock dans son traité *De l'ornement des noces spirituelles* (traduction latine de Surius, l. I, c. LXXVI-LXXIX) fait un tableau peu flatteur des quiétistes de son temps. Non seulement ce quiétisme est le principe et le germe de toutes les erreurs en matière de spiritualité, *Omnis erroris spiritualis initium est* (c. LXXVI?, mais c'est une source féconde de vices et de désordres de tous genres, *quotquot hujus farinæ sunt, omnes vitam vivunt repugnantem charitati... Cui naturalis tantum amor inest... in quatuor ille labitur peccata, videlicet spiritualem superbiam, avaritiam, gulam, luxuriam* (c. LXXXVII). C'est vraiment quelque chose d'absurde ; parce qu'ils se sentent intérieurement dans l'oisiveté, ils se croient unis à Dieu sans intermédiaire, et se déclarent supérieurs aux commandements, aux actes des vertus et aux exercices de la piété chrétienne, trop élevés en grâce pour s'occuper de quoi que ce soit, *ob eam, quam experiuntur et un seipsis otiosi obtinent seu possident quietem, liberos sese putant et absque medio Deo unitos, neque id tantum, sed etiam transcendisse atque sublevatos se esse supra omnem Ecclesiæ cultum et exercitia, ultra præcepta Dei, supra legem et actus virtutum, qui illo possunt exerceri modo* (c. LXXVIII). Plusieurs de ces faux mystiques se couvrent quelquefois du masque d'une vertu d'apparat pour se faire admirer, mais ce sont des âmes perverses et de vrais précurseurs de l'antechrist ; il faut les fuir comme on fuirait le diable, car en eux tout est faux et méchant, *omnes isti perversi, et mortalium omnium multo pessimi sunt, haud secus quam ipse hostis tartareus fugiendi... Siquidem... sunt omnes revera præcursores antechristi.*

lion la plus parfaite n'est point purement passive, *ni* continuelle ?

R. Rien n'est plus facile à établir : « Quelle contemplation plus sublime, dit Massoulié, que la vision béatifique ? Elle rend les Saints Bienheureux pendant toute l'éternité ; et néanmoins... non seulement les puissances de l'âme ne sont pas privées de leurs opérations, mais leurs opérations deviennent alors très parfaites. Saint Thomas dit en termes exprès « que la « béatitude est une opération ; parce que la béatitude « de l'homme est sa dernière perfection... » Il est nécessaire que « la dernière perfection de l'homme soit « une opération, parce que toutes les puissances, toutes « les causes, tout ce qui est capable d'agir est tou- « jours imparfait, lorsqu'il manque l'action et le repos. « Toute puissance se rapporte à son opération comme « à sa fin (I, II, q. III, a. 2, c.). » Cette règle est si générale que, dans Dieu même, comme dans les Anges et les hommes, la béatitude consiste dans l'opération. En Dieu, dit encore saint Thomas, « la béatitude est « par essence, parce que son opération est son être. « La béatitude et la dernière perfection des Anges « consistent dans l'opération parfaite par laquelle « ils sont unis à un bien incréé. Cette opération est « unique en eux et dure toujours ; ce sera leur vie « pendant toute l'éternité. Enfin, sur la terre, la der- « nière perfection des hommes, autant qu'ils en sont « capables, est l'opération qui les unit à Dieu. Mais « cette opération ne peut être *continuelle ;* la faiblesse « de notre nature force souvent à l'interrompre, et « nous sommes aussi éloignés de la parfaite béatitude, « que nous le sommes de l'unité et de la continuité de « cet acte. Ce ne sera que dans le ciel que l'opération « qui nous rendra bienheureux sera simple, conti- « nuelle et éternelle, comme celle des Anges. En ce « monde, la participation que l'homme peut avoir de « cette béatitude est d'autant plus grande qu'elle est

« plus simple et plus continuelle, et qu'elle se trouve « dans la plus simple et la plus continuelle opération « de la vie contemplative, qui est la contemplation « (*Ibid*, ad 4)... » Les âmes très imparfaites qui, sur un faux principe de quiétude, se figurent être en repos... ne sont en réalité que dans une pure et dangereuse oisiveté... Que font-elles, et que peuvent-elles faire de bon, puisqu'on ne peut ni mériter, ni pratiquer la vertu, ni augmenter les habitudes que par les actes[1] ? »

La contemplation, on vient de le voir, ne peut pas plus être continuelle que purement passive. A supposer même qu'un acte très intense ou des actes souvent répétés de contemplation puissent engendrer une certaine facilité, ce serait une habitude, et non un acte. Or, la contemplation est un acte, et non une habitude. Et lors même qu'on aurait l'intention de contempler toujours, la contemplation ne serait pas continuelle, car la durée virtuelle n'est attribuée qu'à l'intention. L'acte continuel des faux mystiques n'est donc pas possible, car dans la contemplation les actes sont souvent interrompus, et les actes de l'intelligence peut-être plus fréquemment que ceux de la volonté : la contemplation est essentiellement un acte de l'intelligence et de la volonté ; lorsque l'acte cesse, la contemplation finit. Cependant des auteurs irréprochables, tout en refusant d'admettre la contemplation *continuelle* des faux mystiques, ont reconnu la possibilité d'un acte *continué* dans une limite restreinte (163). « Quand l'âme est attachée à Dieu par la contemplation, dit Dom Le Masson, et qu'elle est occupée de sa sainte présence, elle est dans un acte essentiel et *continué* sans interruption qui comprend tous les actes qu'elle pourrait faire alors, sans qu'elle ait besoin des opé-

1. *Traité de la véritable oraison*, c. VIII

rations de ses puissances[1] ; elle reçoit, elle entend, mais elle n'agit que par un consentement libre et *continué*, car tout autre acte de ses puissances est suspendu[2]. »

Pour terminer, citons Bossuet : « L'absurdité de cette doctrine, dit-il, se fait sentir d'abord aux plus ignorants. Attribuer une perpétuelle consistance, et même pendant le sommeil, ou parmi les plus grandes distractions, à un acte du libre arbitre, c'est confondre l'acte avec la disposition habituelle qu'il peut mettre dans le cœur... Après tout, il faudrait nous dire où l'on a pris ce nouveau principe : que tout acte dure de soi, s'il n'est pas révoqué ; car, au contraire, c'est un principe constant, par la raison et par l'expérience, que tout acte est passager de soi, et qu'un acte perpétuel est un acte de l'autre vie[3]. »

Toutefois on peut dire qu'en dehors de la contemplation *actuelle*, il existe un état passif *habituel*, en ce sens que l'âme devient plus souple sous la main de Dieu et mieux disposée à se recueillir, ce qui la prépare à produire plus facilement les actes de la contemplation passive (8). Le bois qui a déjà été allumé et qui fume encore, s'enflamme plus aisément une seconde fois : ainsi une âme bien excitée à la dévotion, ou déjà plusieurs fois favorisée d'une lumière surnaturelle, recevra plus facilement les impressions des mêmes faveurs[4]. Cette disposition à recevoir les mou-

1. *Direction pour se former avec ordre et tranquillité au saint exercice de l'oraison*, c. XIII. Grenoble, 1698.
2. *Ibid.*, c. VII.
3. *Instruction sur les états d'oraison*, c. I.
4. D. Th. II, II, q. CLXXI, a. 2, c. : Lumen propheticum non inest intellectui per modum formæ permanentis. — *Ibid.* ad 2 : Sicut in rebus corporalibus, abeunte passione, remanet quædam habilitas ad hoc quod iterum patiantur, sicut lignum semel inflammatum facilius iterum inflammatur ; ita etiam in intellectu prophetæ, cessante actuali illustratione, remanet quædam habilitas ad hoc quod facilius iterato illustretur : nam etiam mens semel ad devotionem excitata, facilius postmodum ad devotionem pristinam revocatur.

vements du Saint-Esprit suffit pour dire qu'on est dan l'état passif, mais ce n'est point un acte permanent e continuel.

163. *Quelle est la durée de l'acte contemplatif ?*

R. L'acte contemplatif dure très peu. En effet, i s'agit ici de l'*acte principal* de la contemplation *infuse* L'éclat de la lumière qui éblouit et accable pour ains dire l'esprit, et la faiblesse de notre nature qui n nous permet pas de supporter longtemps cette adhésio suspensive, nécessitent quelque relâche[1]. Du reste, l'ex périence des Saints est ici d'une grande autorité tous affirment que l'acte contemplatif est de très courte durée.

Quelle est au juste cette durée ? Il est difficile d fixer un temps précis. Cependant, eu égard à l'état plus ou moins avancé des âmes, et surtout au degré de contemplation où Dieu les élève, on peut déterminer jusqu'à un certain point la durée de l'acte contemplatif.

Dans l'oraison de recueillement passif (228-231) et de quiétude (232-252), surtout chez ceux qui commencent, l'acte contemplatif n'est que momentané ; il ne dure qu'un instant et par intervalles : c'est comme un éclair rapide qui brille et disparaît. Sainte Thérèse dit que « cette oraison de quiétude est une *étincelle* que Dieu jette dans l'âme[2] ; » et ailleurs elle raconte que dans la première année de sa vie religieuse Notre-Seigneur daigna l'élever à l'oraison de quiétude, et quelquefois même jusqu'à celle d'union ; « Cette union, ajoute-t-elle, ne durait que très peu, je ne sais même si c'était le temps d'un *Ave Maria*[3]. »

1. D. Th. II, II, q. CLXXX a. 8, ad 2 : Nulla actio potest diu durare in sui summo. Summum autem contemplationis est ut attingat ad uniformitatem divinæ contemplationis, ut dicit Dionysius.
2. *La vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, c. XV.
3. *Ibid.* c. IV.

Dans l'oraison d'union simple (253-268), chez les âmes plus avancées, l'acte contemplatif dure un peu plus. L'âme est purifiée davantage et elle a fait de notables progrès dans la vertu ; elle s'élève alors plus facilement vers le ciel, sous l'influence d'une plus grande communication des dons du Saint-Esprit. Sainte-Thérèse affirme cependant que l'oraison d'union « ne va jamais jusqu'à une demi-heure[1]. »

En ce qui concerne l'union extatique (269-291), il faut distinguer deux choses bien différentes : l'acte le plus sublime de la contemplation, c'est-à-dire le temps de la suspension de toutes les puissances, et les effets intérieurs et extérieurs qui accompagnent ces sortes d'impressions surnaturelles. La suspension des puissances dure toujours très peu, une demi-heure environ ; les effets de cette suspension, et en particulier l'union de la volonté, peuvent durer plus longtemps : « Cette suspension de toutes les puissances ne dure jamais longtemps, dit sainte Thérèse, c'est beaucoup quand elle va jusqu'à une demi-heure, et je ne crois pas qu'elle m'ait jamais tant duré... Toutes les fois que cette suspension générale a lieu, il ne se passe guère de temps sans que quelqu'une des puissances ne revienne à elle. La volonté est celle qui se maintient le mieux dans l'union divine... Mais cet état d'extase complète... est, je le répète, de courte durée. J'ajoute que les puissances ne revenant à elles qu'imparfaitement, elles peuvent rester dans une sorte de délire l'espace de quelques heures, pendant lesquelles Dieu de temps en temps les ravit de nouveau et les fixe à lui[2]. »

On peut s'en tenir à l'expérience de sainte Thérèse. Il nous paraît donc très probable que l'acte contemplatif proprement dit, même le plus parfait de

1. *Château intérieur.* Cinquième demeure, c. II.
2. *La Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même,* c. XVIII.

l'union consommée (192-307), ne dépasse pas, du moins ordinairement, la demi-heure. Quelques auteurs accordent davantage, il est vrai, mais ils supposent des cas excessivement rares : leur opinion s'appuie sur des faits rapportés dans la vie des Saints, et principalement sur ce grand principe qu'il n'y a rien d'impossible à Dieu[1].

164. D. *Qu'est-ce qu'on entend par les actes directs de la contemplation ?*

R. Les actes directs sont les actes les plus parfaits de la contemplation : on les oppose aux actes *discursifs*, pour exprimer qu'ils se font sans raisonnement, par un simple regard. Les actes directs vont quelquefois plus loin ; ils sont alors si paisibles qu'ils n'ont rien d'assez marqué pour que l'âme puisse les reconnaître : en ce cas, on les oppose aux actes *réfléchis* ou *aperçus*[2]. Tous les actes directs s'opèrent dans l'in-

1. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. IV, disp. 2, a 7, nº 11 : In perfectissimis viris, ex extraordinariis auxiliis potest anima in una simplici intuitione et amoris suspensione, per aliquod tempus ad plures diei vel noctis horas durare. Dictum est certum quia ita legitur in vitis Sanctorum. — Phil. a SS. Trinitate. *Sum. Theol. myst.* p. 2, disc. 1, a. 6 : Quamvis in tam perfecto actu, saltem ordinarie, vix per horam perseveret (contemplatio), potest tamen in aliis actibus... diu durare. — Suarez. *de Relig.* T. IV, l. II, c. x, nº 13 : Existimo rarissimum esse ut in uno simplici actu amoris continuato sine aliqua mutatione mens diu quiescat... Verum est tamen totum hoc negotium ex divina gratia maxime pendere, cui nihil impossibile est ; nos autem explicamus id, quod videtur esse naturæ consentaneum, ac proinde ordinarium, quia gratia se accommodat naturæ, quod etiam experientia videtur comprobatum.

2. Pierre de Poitiers, capucin. *Le jour mystique*, l. I, Tr. 1. c. I, § 6. « Si nous considerons le moyen dont l'âme se doit servir en l'oraison pour atteindre son objet qui est la foy nue, c'est la plus excellente de toutes les lumières au-dessous de celle de la gloire, mais aussi la plus subtile et la moins connoissable, en tant qu'elle sert à l'oraison mystique. Elle est appelée nuë, parce qu'elle ne donne de connaissance de Dieu à la volonté et ne le luy propose que sous le concept général du souverain Bien, et non sous le concept distinct d'aucunes perfections ou attributs particuliers. Nuë encore, parce qu'elle élève l'âme au-dessus de tous les sentimens et de toutes les raisons humaines, qu'elle la dépouille de la connoissance de ses opérations et qu'elle ne fait voir l'objet qui luy donne le repos, qu'obscurement, sa lumière ne lui montrant pas distinctement qu'elle se repose

time de l'âme au moyen d'espèces intelligibles plus ou moins surnaturelles (150), et avec le secours d'une lumière très éclatante et très vive (152). Bossuet reconnaît que « les actes directs ont quelque chose de plus simple, de plus naturel, de plus sincère peut-être, qui vient plus du fond[1]. » Saint Antoine parlait des actes directs, quand il disait : « Il n'y a pas de prière parfaite, si le solitaire s'aperçoit qu'il prie[2] ». Plus la contemplation est sublime, dit le P. Surin, *moins elle est distincte*... Cependant il est très certain que la véritable science spirituelle, l'abondance des lumières célestes, et les plus grands dons de la Sagesse divine, nous viennent par cette voie. C'est *cette ignorance* tant vantée par les docteurs mystiques... Voilà ce que c'est que la contemplation ; elle ne consiste pas dans les raisonnements, ni dans la multitude des connaissances distinctes et particulières dont on s'enrichit, mais dans cette opération simple et confuse dont nous venons de parler[3]. »

Les actes directs de la véritable contemplation n'indiquent point une dangereuse oisiveté, c'est au contraire le caractère d'une très parfaite et d'une très intime connaissance de la vérité. Il peut arriver qu'une âme soit élevée à une haute contemplation et s'imagine perdre son temps, parce qu'elle opère avec faci-

en Dieu, qui luy demeure caché, aussi bien que son acte, qui ne peut estre réfléchi ni apperceu par une connoissance intuitive et formelle. »

Lopez-Esquerra. *Lucerna myst.* Tr. 2, c. 9, n° 79. Cognitio *directa* illa est quæ directe cognoscit objectum, quin aliquid simul cum ipso cognoscat. Cognito *reflexa* est, quando non solum intellectus cognocsit objectum, sed simul cognoscit quod illud cognoscat. Unde cum intellectus cognoscit objectum per solam cognitionem directam, tunc ipse ignorat quod tale objectum cognoscat, quinimo et putat illud non cognoscere..., quamvis verum sit quod tunc intensius objectum cognoscit, quia tunc habet omnes vires suas collectas, et in unico objecto unitas ; quas dum habet cognitionem reflexam in duo objecta dispergit, nempe in objectum et in illius cognitionem.

1. *Instructions sur les états d'oraison*, l. I, § 5.
2. Cassien. *Coll.* 9, n° 31.
3. *Catéch. spir.* p. 2, c. II, § 2.

lité et douceur dans l'oraison. En pareil cas, si l'âme après l'oraison se trouve humble, paisible, détachée, zélée pour la pratique des vertus, on peut être assuré que c'est le signe d'une bonne oraison ; mais s'il n'y a aucun de ces bons effets, on doit croire qu'il y a somnolence ou oisiveté[1].

165. D. *Les actes directs sont-ils libres ?*

R. L'âme est toujours libre dans les actes de la contemplation, même extatique. Saint Thomas, parlant du sommeil de Salomon, dit que ce sommeil ne fut pas naturel, mais un sommeil prophétique, et qu'en ce cas on conserve l'usage du libre arbitre[2]. Quelques auteurs, il est vrai, ont soutenu le contraire ; mais Suarez, d'accord en cela avec saint Augustin, saint Jérôme, saint Chrysostôme, saint Bernard, saint Thomas, et d'autres, affirme que l'âme conserve son libre arbitre jusque dans la plus haute contemplation[3]. Nous reviendrons sur cette question quand nous parlerons de l'union extatique (275).

166. D. *L'âme est-elle toujours occupée de la même manière dans la contemplation infuse ?*

R. Il s'en faut de beaucoup. On peut rapporter à

1. Lopez-Esquerra. *Luc. myst. Ibid.* n° 79. Longe perfecta est, et intensior cognitio directa, quam cognitio reflexa. — N° 80. Hujus ignorantiæ causa nimis angustur animæ contemplativæ. Cum enim curant in Dei contemplatione persistere, et actu divinam essentiam contemplari, sæpissime illis contingit, quod nihil de ejus essentia *distincte* percipiant... Unde nimis turbantur cogitantes nihil tunc agere, et frustra tempus terere ; sed male, quia tunc perfectius et intensius Deum cognoscunt per cognitionem *directam*... nº 81... Unde debet attendere magister, si dum (istæ animæ) ab illa oblivione revivescunt, fortiores, fervidæ, et ad Deum conversæ inveniuntur, quia tunc proculdubio non otiosæ, sed divinitus occupatæ. Si vero nullum ex his effectibus percipiant, vel otiosæ, vel in aliis objectis dispersæ, vel oppressæ a somno persteterunt.

2. D. Th. I, II, q. cxii, a. 3, ad. 2 : Ille somnus non fuit naturalis, sed somnus prophetiæ... in quo casu aliquis usum liberi arbitrii habet.

3. Suarez. T. II. *De Relig.*, l. II, c. xix et xx. — Cf. *Analecta*, l. XLVIII et XLIX, col. 1266.

deux grandes divisions les actes directs très multiples et très variés de la contemplation infuse : 1° Les actes directs qui se rapportent à la contemplation *générale confuse, obscure*, par voie de négation, que les auteurs mystiques appellent aussi contemplation *ténébreuse* ou *divine ténèbre*, parce que l'âme n'a pas une connaissance distincte des vérités qu'elle contemple. 2° Les actes directs qui sont produits dans la contemplation, *particulière, claire, distincte*, par voie d'affirmation, où Dieu fait connaître ses secrets merveilleux.

167. D. *En quoi consiste cette connaissance* particulière *et* distincte *de la contemplation infuse ?*

R. C'est une vue de Dieu, ou des choses qui se rapportent à Dieu, par voie d'affirmation. Cette connaissance est alors le résultat des phénomènes mystiques *extraordinaires* dont nous parlerons au quatrième livre de cette seconde partie : ce sont les visions, les paroles surnaturelles, les révélations, et les sentiments spirituels.

168. D. *En quoi consiste la contemplation que les auteurs mystiques appellent* divine ténèbre ?

R. C'est, nous l'avons dit (166), une connaissance *générale, confuse, obscure* de la vérité, par voie de négation. Pour mieux comprendre la nature de cette *divine ténèbre*, il est bon de rappeler ici brièvement en quoi consiste la contemplation par voie de négation (Théol. ascét., 209). Nous ne contemplons Dieu, d'après notre mode naturel de connaître, que dans le miroir des créatures. Quand nous parlons de sa bonté et de sa beauté, c'est la bonté et la beauté des créatures que nous avons directement devant les yeux : notre expérience n'est jamais montée plus haut. Tout ce que nous concevons de positif, malgré nos efforts pour en écarter l'imperfection, ne dépasse pas le créé. On conçoit dès lors que, pour passer à une contemplation de Dieu

tout à fait surnaturelle, il soit nécessaire de voir disparaître toutes les faibles images empruntées aux créatures ; et comme Dieu ne se manifeste pas encore tel qu'il est en lui-même, l'âme ne voit plus rien de distinct ; elle se sent seulement en présence de Celui qui surpasse infiniment toute conception. Citons maintenant quelques passages de Denys le Mystique sur la *divine ténèbre*.

« *L'obscurité divine*, dit-il, n'est autre chose que cette inaccessible lumière dans laquelle il est dit que le Seigneur habite (*I Tim.*, VI, 16). Bien qu'elle soit invisible, à raison de ses lumières éclatantes, et inabordable, à cause de sa surnaturelle clarté, néanmoins, quiconque a mérité de voir et de connaître Dieu, repose en elle, et par là même qu'il ne voit ni ne connaît, il est véritablement en Celui qui surpasse toute vue et toute connaissance[1]. »

« Alors, délivrée du monde sensible et du monde intellectuel, l'âme entre dans la mystérieuse obscurité d'une sainte ignorance, et, renonçant à toute donnée scientifique, elle se perd en Celui qui ne peut être ni vu, ni saisi ; tout entière à son souverain objet, sans appartenir à elle-même ni à d'autres ; unie à l'inconnu par la plus noble portion d'elle-même, et en raison de son renoncement à la science ; enfin, puisant dans cette ignorance absolue une connaissance que l'entendement ne saurait conquérir... Nous ambitionnons d'entrer dans cette obscurité très lumineuse, et de voir et de connaître, précisément par l'effet de notre aveuglement et de notre ignorance mystique, Celui qui échappe à toute contemplation et à toute connaissance. Car c'est véritablement voir et connaître, c'est louer l'infini d'une façon suréminente, de dire qu'il n'est rien de ce qui existe[2]. »

1. *Lettre* V. Traduction de Mgr Darboy.
2. *Théologie mystique*, c. I et II.

« Les ténèbres se dissipent devant la lumière, ajoute encore notre pieux auteur surtout devant une abondante lumière ; l'ignorance se corrige par les connaissances, surtout par des connaissances variées. Il n'en est pas ainsi de l'ignorance mystique, qui n'est point une privation, mais une supériorité de science. Dites donc, et c'est vrai, que la lumière réelle n'est point aperçue de ceux qui en jouissent, et que l'ignorance qui est selon Dieu ne va pas avec la connaissance des créatures. Ainsi ces sublimes ténèbres sont inaccessibles à toute lumière, et elles éclipsent toute science. Et si, en voyant Dieu, on comprend ce que l'on voit, ce n'est pas Dieu qu'on a contemplé, mais bien quelqu'une des choses qui sont de lui, et que nous pouvons connaître. Pour lui, supérieur à tout entendement, à toute existence, il subsiste suréminemment, et il est connu d'une manière transcendante[1] ».

Telle est, d'après Denys le Mystique, la parfaite connaissance de Dieu qui résulte d'une sublime ignorance.

Mais avant d'aller plus loin dans la confirmation de la doctrine qui précède, nous ferons une remarque très importante et très pratique. Quelle que soit la perfection de cette connaissance *générale* et *confuse*, il ne s'ensuit pas qu'on doive exclure absolument la contemplation des perfections divines qui sont plus particulières, comme la justice, la clémence, la sagesse. On doit suivre l'attrait de la grâce, selon que Dieu nous y appelle, et s'occuper tantôt de l'une, tantôt de l'autre de ces perfections ainsi que des mystères de la foi, de l'Incarnation, etc. Vouloir se fixer d'une manière permanente dans les hauteurs de la *divine ténèbre*, serait tenter l'impossible et tomber dans une funeste illusion. Dieu mesure diversement les grâces insignes de la contemplation, et il les donne à qui il

1. *Lettre* I.

veut et quand il vout. On ne saurait trop rappele cette vérité fondamentale de la vie intérieure.

169. D. *La doctrine de saint Thomas est-elle con forme à celle de Denys le Mystique au sujet de la contem plation* générale *et* confuse *appelée* divine ténèbre ?

R. Saint Thomas en plusieurs endroits de ses écrits reproduit la doctrine du grand mystique sur la *divine ténèbre :* il la commente, il l'explique, il la fait sienne jusque dans les termes qu'il adopte. Nous ne pouvons reproduire tous les passages où le Docteur angélique parle de *divine ténèbre*, de *sublime ignorance*, de *lumière inaccessible*, d'*obscurité très lumineuse*[1]. Nous ferons seulement deux citations dans notre texte.

Saint Paul, s'adressant aux Hébreux (XII, 18), avait dit : « Vous ne vous êtes pas approchés d'une mon « tagne sensible, d'un feu brûlant, d'un nuage obscur » Saint Thomas ajoute cette réflexion : « De même qu'il n'est pas possible de voir distinctement ce qui est dans l'obscurité, et qu'une grande lumière aveugle de même arrive-t-il dans la divine contemplation Celui qui habite une lumière inaccessible nous éblouit par l'éclat de sa splendeur[2] ».

1. *D. Th. In lib. de divinis Nom.* c. I, l. I : *Convenit ipsi,* scilicet Deo soli, *attribuere supersubstantialem scientiam ignorantiæ supersubstantialitatis,* id est, supersubstantialitatis ignorantiæ : quæ quidem supersubstantialitas non ignorata est propter aliquem suum defectum, sed propter suum excessum. — *Ibid.* c. VII, l. IV : Cognoscimus Deum per ignorantiam per quamdam unitionem ad divina supra naturam mentis... Et sic cognoscens Deum in tali statu cognitionis illuminatur ab ipsa profunditate divinæ Sapientiæ quam perscrutari non possumus. — In I, dist. 8, q. I, a. 1, ad 4 : Tunc remanet in quadma tenebra ignorantiæ, secundem quam ignorantiam, quantum ad statum viæ pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit Dionysius (c. VII, *de div. Nom.*), et hæc est quædem caligo, in qua Deus habitare dicitur. — In 3, q. XXXV, a. 2, quæstiun 2, in c. : In hoc perfectior cognitio humana secundum statum viæ, ut intelligamus Deum ab omnibus separatum, et super omnia esse, ut dicit Dionysius (*Myst. theol.* c. IV et V). Et ad hoc pervenit Movses, qui dicitur intrasse ad caliginem, in qua Deus erat. — Cf. *Expos. D. Th.* in illud D. Pauli, I, *Tim,* 6 : *Lucem habitat inaccessibilem ;* et in illud *Joan.* I : *Et tenebræ eum non comprehenderunt*

2. D. Th. *Expos.* D. Pauli ad Heb. c. XII, l. IV : *Non enim accessistis*

L'épouse, dans le Cantique (II, 9), aperçoit son Bien-Aimé. « Le voici, dit-elle, qui se tient derrière « notre mur, qui regarde par les fenêtres, qui jette sa « vue au travers des barreaux. » — « Ce mur, dit saint Thomas, c'est notre vie mortelle, qui élève comme une épaisse muraille entre nous et Dieu, et nous empêche de le voir. Adam jouissait de la vue et de la conversation de Dieu, mais le péché a élevé un mur de séparation, en introduisant les infirmités de tout genre qui nous accablent et nous conduisent à la mort. Car, comme nous dit le Sage (IX, 15) : « Le corps qui « se corrompt appesantit l'âme ; et cette demeure « terrestre abat l'esprit par la multitude des soins « qui l'agitent. » Or, voilà que l'épouse dit que son Bien-Aimé, qu'elle comparaît naguère à un chevreuil et au petit d'une biche, se cache derrière un mur ; en effet, tantôt Jésus-Christ se rapproche de nous et se laisse voir dans la mesure du possible, tantôt il s'éloigne et s'enfuit à la course comme un chevreuil ou un cerf. Et parce qu'il y a un mur entre nous et lui, et que nous ne pouvons le voir, il a daigné ouvrir des fenêtres et placer des grilles dans ce mur, afin que nous puissions le contempler et le voir en quelque manière. C'est pour cela que l'épouse dit : *Il regarde par les fenêtres et au travers des grilles.* Comme si la grâce que Dieu nous fait de le contempler dans un miroir et en énigme, ouvrait des fenêtres et pratiquait des grilles au travers du mur qui nous sépare de lui. On peut aussi rapporter ces paroles : *Le voici qui se tient derrière notre mur*, à la sainte Humanité de Notre-Seigneur, comme s'il s'était caché derrière un mur en prenant notre chair. Alors ces paroles : *Il regarde par les fenêtres et au travers des grilles*, se rapportent

ad tractabilem montem, et accensibilem ignem, et turbinem, et caliginem : Caligo illa significat divinam excellentiam. Sicut enim illud quod in caligine est, clare videri non potest, et lux excellens hebetat oculum ; ita et facit ipsum caligare qui lucem habitat inaccessibilem.

à sa Divinité ; en effet, celui qui regarde au travers des grilles, voit tout ce qui se passe au dehors, et n'est vu de personne. C'est ainsi que Dieu voit et approfondit toutes choses, mais nous ne pouvons ni le voir ni l'approfondir[1]. » Ce dernier texte nous a paru assez remarquable pour être cité en entier, bien qu'il ne s'applique pas dans toute son étendue au sujet qui nous occupe. Mais au fond de ce commentaire pieux, on peut reconnaître la *divine ténèbre*[2] : « Ce mur, c'est notre vie mor-« telle qui élève une épaisse muraille entre nous et Dieu « et nous empêche de le voir » *distinctement ;* cette contemplation « dans un miroir et en énigme, » ce sont « des fenêtres et des grilles au travers du mur » qui nous permettent de le contempler par voie de négation et de sublime ignorance.

1. D. Th. *In Cant. Cant.* c. II, 9 : *En ipse stat post parietem nostrum, respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos.* Paries, mortalis nostra conditio appellatur, quæ quodammodo inter nos et Deum, quasi crassus quidam paries constitutus, non permittit nos ejus contemplatione frui. Nam primus homo conditus est ut visione et alloquio Dei frueretur ; sed postquam peccavit, appositus est quidam paries, ipsa videlicet mortalitas qua prægravamur. Nam ut dicit Sapiens (*Sap.* 9) : « Corpus enim, quod corrumpitur, aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sen-« sum multa cogitantem ». Sponsum ergo suum, quem superius capreis, vel hinnulis cervorum comparavit, nunc dicit post suum parietem stare : quia Christus aliquando vicinus fit ei cui se, quantum humana mens capit, contemplari permittit ; aliquando vero elongatur, et quasi caprea, vel cervus quibusdam salibus effugit. Quia ergo paries appositus erat inter nos et ipsum, nec videre illum poteramus, dignatus est in ipso pariete fasere fenestras, et cancellos, per quos utcumque sentiri, utcumque perspici possit. Unde et sequitur : *Respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos :* quasi enim fenestræ, et cancelli in pariete fiunt, cum ipse sua gratia se contemplari permittit, licet in speculo, et ænigmate. Potest ergo hoc quod dicit : *Ipse stat post parietem nostrum,* et ad humanitatem ejus referri : quasi enim post parietem nostrum stetit, quia carnem nostram sibi apposuit, in qua divinitas ejus latuit. Quod vero sequitur : *Respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos,* hoc ad divinatem ejus referitur : ille enim qui per fenestras, vel per cancellos intuetur, cuncta quæ foris aguntur videt, et ipse a nemine videtur : ita Deus, cum omnia videat, et omnia perscrutetur, ipse investigari, et comprehendi non potest.

2. Thomas de Walgornera, après avoir cité ce texte, s'exprime ainsi : (*Theol. myst.* D. Th. Quæst. procemialis. a. 6, Notitia ergo Dei, aut visio ejus, in hoc gradu nubila est, quia magis videtur in eo, quid Deus non sit, quam quid sit. Lumenque illud intellectum allciens, non tam lumen divinum aperit, quam abscondit, sed in illa absconsione esse prorsus ineffabile exprimit.

Par tout ce que nous venons de dire, il est facile de se convaincre que la doctrine de saint Thomas sur la *divine ténèbre* est conforme à celle de Denys.

170. D. *En quoi consiste la* divine ténèbre, *d'après sainte Thérèse et la bienheureuse Angèle de Foligno ?*

R. Sainte Thérèse décrit ainsi cette contemplation : « Dans ce nouvel état, tout sentiment cesse ; l'âme est absorbée par la jouissance, sans comprendre ce dont elle jouit. Elle jouit d'un bien qui renferme en lui seul tous les biens, et toutefois la nature de ce bien reste incompréhensible pour elle[1] ».

La bienheureuse Angèle de Foligno développe la même pensée : « Mon âme fut un jour ravie, dit-elle, et je vis Dieu dans une clarté supérieure à tout ce que j'avais vu jusqu'alors, dans une plénitude au-dessus de toute plénitude... A ce moment, je vis Dieu dans une *ténèbre*, et voici la raison de cette *ténèbre :* Dieu est trop élevé au-dessus de l'esprit, et tout ce que nous pouvons penser ou comprendre est sans proportion avec lui. Alors il me fut donné une foi très certaine, une espérance très ferme, une sécurité parfaite et sans crainte. Je me recueillis tout entière dans le bien infini que je vis dans la *ténèbre*, et j'éprouvai en moi une telle confiance en Dieu, que je ne pus douter de sa présence... Souvent je vois Dieu ainsi dans le bien infini et ineffable, dans une *ténèbre* où je me repose en paix et toute recueillie. Dans ce bien très certain, bien que caché et ténébreux, j'ai mis toute mon espérance : en le voyant je possède tout ce que je veux posséder, je sais tout ce que je veux savoir ; car en lui je vois tout bien. Je ne puis croire qu'il se séparera de moi, ni moi de lui : rien ne peut nous séparer désormais. Mon âme éprouve une jouissance ineffable dans ce bien unique, mais ce qu'elle voit ne peut être ni

1. *La vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, c. XVIII.

conçu par la pensée, ni exprimé par la parole. Je ne vois rien, et je vois tout : plus ce bien infini est vu dans la *ténèbre*, plus il est certain et plus il excède tout. Je vois dans cette *ténèbre* que ce bien est au-dessus de tout, et que tout le reste est ténèbre à côté de Dieu, sans qu'on puisse rien lui comparer. Quand l'âme voit la divine puissance, la divine sagesse et la divine volonté, comme il m'est arrivé d'une façon merveilleuse à moi-même, cela paraît moindre que ceci. Ce que je vois maintenant, c'est un tout ; pour le reste, on dirait des parties. Quand l'âme voit ce que nous disions tout à l'heure, elle ne peut en parler, il est vrai, mais elle en éprouve une grande joie qui rejaillit sur le corps. Mais quand Dieu paraît dans la *ténèbre*, il n'apporte ni joie sensible, ni ardeur, ni dévotion, ni fervent amour ; le corps n'éprouve rien, il ne voit rien, l'âme voit ; le corps se repose et dort, et la langue paralysée se tait. Toutes les marques nombreuses et inénarrables d'amitié que Dieu m'a données, toutes les consolations et toutes les autres grâces qu'il m'a accordées, sont peu de chose à côté du bien infini que je vois dans la *divine ténèbre*. Aussi je n'ai point mis mon unique espoir dans toutes ces choses, et si elles m'avaient trompée, cela ne changerait pas la confiance illimitée que je garde dans mon cœur et pour le bien infini qui m'apparaît dans l'*immense ténèbre*. Je n'ai pu voir Dieu que trois fois au plus haut degré de l'*immense ténèbre*, bien qu'il m'ait été donné de le voir fort souvent dans la *ténèbre* d'une manière moins sublime... Je vois la Trinité sainte dans la *ténèbre profonde*, et dans la Trinité, je crois me voir moi-même ; voilà ce qui m'attire plus que tout ce que j'ai vu ou éprouvé jusqu'à présent. Tout ce que je viens de dire me paraît comme rien ; bien plus, il me semble que je dis des blasphèmes tant ce bien infini surpasse toute expression[1]. »

1. Arnaud Boll. *Acta sanct.* 4. Jan., c. IV, nos 72-76.

171. D. *En quoi consiste la* divine ténèbre, *d'après saint Jean de la Croix ?*

R. Saint Jean de la Croix a donné sur ce sujet des explications qui résument toute la doctrine des Saints. « La contemplation obscure, dit-il, par laquelle l'âme sort pour aller à l'union de l'amour, s'appelle *degré secret*, à cause de deux propriétés qui s'y trouvent. On donne le nom de contemplation secrète à cette contemplation ténébreuse, parce que c'est la *théologie mystique* que les docteurs appellent sagesse secrète, laquelle, selon la doctrine de saint Thomas, est communiquée et infuse dans l'âme plus particulièrement par la voie de l'amour divin, sans le secours des opérations naturelles de son entendement et de ses autres puissances. On la nomme secrète, parce que le Saint-Esprit la verse dans l'âme à son insu, comme le dit l'Épouse des Cantiques. Et, en effet, ni elle, ni qui que ce soit, ni le démon lui-même, ne connaît ce mystère ; car le Maître divin qui instruit l'âme demeure dans elle et y opère secrètement. On l'appelle aussi secrète, à cause des effets qu'elle produit. Non seulement elle est secrète quand elle purifie mystérieusement au milieu des ténèbres et des épreuves, mais aussi lorsque la sagesse est répandue dans l'âme au sein d'une grande clarté. Elle est alors si cachée, que l'âme ne peut l'apercevoir, et qu'elle ne trouve point de termes pour l'exprimer ; car, outre qu'elle n'en veut pas donner connaissance, elle n'a nul moyen de faire concevoir une sagesse si sublime, et un sentiment spirituel si délicat. Tous les raisonnements et toutes comparaisons sont incapables de découvrir ce mystère ; de sorte que cette contemplation est toujours secrète et inconnue.

« Cette *théologie mystique* ou sagesse divine est si simple et si spirituelle, que, n'entrant point dans l'entendement revêtue d'images ou d'espèces sensibles, l'imagination et les sens ne peuvent la représenter.

Néanmoins, l'âme la goûte et la connaît en quelque manière ; mais les paroles lui manquent pour la développer. Tel est le langage divin, que plus il est intérieur, spirituel et élevé au-dessus des sens, plus il fait cesser les opérations de l'imagination, de l'esprit et des autres puissances de l'homme... Cette impuissance de l'âme vient de ce que Dieu lui parle dans la contemplation obscure ; comme il parle directement à l'âme, qui est tout esprit, les sens ne peuvent ni connaître ni exprimer cette parole intérieure et spirituelle... Lorsque les grâces que l'âme reçoit sont particulières, comme les visions, certains goûts de Dieu, etc., et qu'elles sont représentées sous quelques images sensibles, les sens peuvent en avoir quelque connaissance, et l'âme peut trouver des expressions et des comparaisons pour les expliquer. Mais cela devient impossible dans la contemplation pure et infuse ; et c'est pour cette raison qu'on l'appelle secrète, cachée et inconnue... Cette contemplation est encore secrète, non seulement parce qu'elle est essentiellement surnaturelle, mais aussi parce qu'elle conduit l'âme à la perfection de l'union divine, inconnue aux hommes, et à laquelle on n'arrive qu'en ignorant où l'on va et comment on y va[1]. »

172. D. *Est-ce que la* divine ténèbre *est contraire à la lumière naturelle de la raison ?*

R. La *divine ténèbre* n'est pas contraire à la raison ; c'est une manière de connaître différente et supérieure, qui rehausse, ennoblit et perfectionne la lumière naturelle.

« Expliquons ceci, dit le P. Nicolas de Jésus-Marie, par la doctrine de Saint Thomas et de ses commentateurs[2], à savoir que les choses corporelles et sensibles

1. *La nuit obscure de l'âme*, l. II, c. XVII.
2. D. Th. I p., q. XII, a. 4 et 11 ; q. LXXXIV, a. 7 ; et sæpe alibi.

sont l'objet proportionné et connaturel de notre entendement. Or, l'homme désire naturellement connaître ces choses avec évidence et clarté[1]. En cette vie, notre manière propre et connaturelle de connaître demande donc deux choses : l'une, d'être terminée aux objets corporels et sensibles, et de connaître les objets spirituels au moyen d'espèces acquises par les sens et élaborées par l'entendement ; l'autre, est de chercher dans sa connaissance, autant qu'il est possible, la clarté et l'évidence. La connaissance de la foi et la contemplation mystique excluent ces deux conditions, afin d'en substituer deux autres bien différentes et beaucoup plus sublimes ; mais, dans aucun cas, ces manières surnaturelles de connaître ne détruisent la lumière naturelle de la raison.

« Voici les deux conditions de la lumière de la foi et de la contemplation mystique : la première, est de ne pas tendre à Dieu avec clarté et évidence, mais avec obscurité et ténèbres... ; la seconde, de ne point connaître Dieu par affirmation, à la façon des choses sensibles, ni même des autres choses créées, mais par négation, connaissant non ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas, par conséquent plutôt avec ignorance, aveuglement et obscurité que par science... Cette doctrine tirée de saint Denys est enseignée et expliquée par saint Thomas... C'est aussi l'enseignement commun des saints Pères et des Docteurs... Ils disent que dans cette haute contemplation l'âme est dans les *ténèbres* et dans l'obscurité, et privée de la lumière de la raison, non quant à son habitude ou à sa puissance, mais quant à son usage connaturel[2]. »

173. D. *A quel degré d'oraison correspond la contemplation* générale *et* indistincte ?

R. Si l'on considère la contemplation *générale* et

1. D. Th. I. Metaph., l. I ; et in II. dist. 22, q. II, a. 1, ad 5.
2. *Elucidatio phrasium myst. operum Joannis a Cruce*, c. II, § 1.

indistincte dans ce qu'elle a de moins élevé, cet acte peut avoir lieu dans la contemplation commune par voie de négation (Théol. ascét., 209). Néanmoins, cette vue de Dieu *générale* et *indistincte* appartient plus particulièrement aux divers degrés de la contemplation infuse : dans l'oraison de recueillement passif, de quiétude, d'union simple, d'union extatique, mais surtout dans l'union de transformation[1]. C'est sans doute à ce plus haut degré d'oraison que la bienheureuse Angèle de Foligno nous dit avoir vu Dieu trois fois dans l'immense ténèbre. Quand nous parlerons en particulier des divers degrés de la contemplation infuse (228-307), nous ne ferons donc le plus souvent qu'exposer des faits qui se rattachent au grand principe mystique de la *divine ténèbre*.

174. D. *Quels sont les actes de la volonté qui correspondent aux actes* directs *de l'intelligence dans la contemplation* générale *et* indistincte ?

R. Ce sont les actes *implicites :* ils se résument souvent dans un acte de charité qui comprend en quelque sorte tous les actes de vertu.

« Il y a, dit le P. Honoré de Sainte-Marie, dans cet acte de contemplation *confuse* et *amoureuse* des actes *implicites* de foi envers Dieu, qu'on regarde comme présent ; d'espérance d'en être secouru et de le posséder un jour ; d'adoration de la Majesté divine, dont la considération nous jette dans un profond anéantissement ; d'humilité, réfléchissant sur notre misère ; de contrition, à la vue de nos péchés ; et ainsi de toutes les vertus. Voilà comment, sans produire aucun acte de vertu en particulier, il y a des moments où on les pratique tous dans la contemplation ; soit, parce qu'ils sont

1. Phil. a SS. Trin. *Sum. theol. myst.* p. 2, T. III, a. 3 : Sub hoc gradu contemplationis supernaturalis plures species orationis infusæ continentur... quas hic indicare sufficiet... Sunt autem oratio quietis, oratio recollectionis, oratio unionis, oratio impulsus, oratio fruitionis.

implicitement renfermés dans cet acte confus et général de la contemplation, soit, parce que la charité les produit tous... C'est à tort que les auteurs de la fausse spiritualité ont confondu ces actes *confus* et *implicites* de toutes les vertus, avec l'acte qu'ils appellent *éminent, qui comprend tous les autres*, et exclut par là non seulement les demandes et les réflexions, mais tous les autres actes de vertu. Car il ne faut attribuer ces actes *implicites*, ou cet acte éminent, si l'on veut, qu'à certains moments de la contemplation, et non pas à tout le temps de la vie. Mais quand la contemplation est terminée, et même pendant certains moments de la contemplation, on doit faire des actes explicites et formels de toutes les vertus[1]. »

175. D. *Quels sont les différents degrés de la contemplation infuse ?*

R. Il y a dans la contemplation infuse des degrés successifs et toujours plus élevés en perfection suivant que la lumière surnaturelle et le feu du divin amour sont accordés aux âmes dans une plus large mesure : c'est en cela que consiste la diversité formelle des actes contemplatifs. Dieu, premier ordonnateur de l'échelle mystique de la contemplation, n'a point fixé de règle absolue dans la distribution des grâces exceptionnelles qui élèvent l'âme jusqu'à la consommation de l'amour. Il n'y a donc pas une gradation invariable entre les différents degrés de la contemplation infuse. « Dieu, dit sainte Thérèse, donne quand il lui plaît, de la manière qu'il lui plaît, et à qui il lui plaît. Maître de ses biens, il peut les donner ainsi, sans faire tort à personne[2]. »

Nous avons déjà indiqué dans notre première partie les divers degrés de l'oraison mentale (Théol. ascét., 207).

1. *Tradition des Pères*, etc. T. II, p. 3, diss. 3, § 3.
2. *Le château intérieur*. Quatrième demeure, c. IV.

Au troisième livre de cette seconde partie, nous groupons, d'après les enseignements et l'expérience de sainte Thérèse, les ascensions mystiques dans la contemplation infuse : c'est à ce tableau vivant des munificences divines que nous renvoyons le lecteur. La division adoptée par sainte Thérèse dans les quatre dernières demeures du *Château intérieur de l'âme* nous a paru offrir d'immenses avantages. Nous évitons ainsi les difficultés des subdivisions compliquées et d'un fondement douteux ; du reste, l'autorité incontestable de la sainte réformatrice du Carmel, derrière laquelle nous nous abritons, nous paraît suffisante pour fixer notre choix.

CHAPITRE II

Les principes formels élicitifs de la contemplation infuse[1]

176. *Ce qu'on entend par principes formels élicitifs de la contemplation infuse.* — 177. *Nécessité des dons du Saint-Esprit dans la contemplation infuse ;* 178. *leur mutuel concours.* — 179. *Don de science ;* 180. *ses effets ;* 181. *exemple.* — 182. *Don de sagesse ;* 183. *ses effets.* — 184. *Don d'intelligence ;* 185. *ses effets.* — 186. *Influence des dons de conseil, de piété, de force, et de crainte, sur la contemplation infuse.* — 187. Grâces gratuitement données, *leur rôle dans la contemplation, ce qui les distingue des dons du Saint-Esprit.* — 188. *Division des* grâces gratuitement données.*;* 189. *science ;* 190. *sagesse ;* 191. *science infuse ;* 192. *foi ;* 193-194. *prophétie.* — 195. *La lumière de gloire est-elle quelquefois accordée sur la terre,* (*voir Théol. ascét.*, l. III, ch. I, § 4 DES DONS DU SAINT-ESPRIT).

1. Nous expliquerons dans la première réponse de ce chapitre ce qu'on entend par *principes formels élicitifs* de la contemplation infuse, Qu'il nous suffise de dire maintenant que nous avons accepté cette dénomination employée par les meilleurs auteurs pour éviter toute confusion. On entend par *principe* ce dont une chose procède : *id a quo aliquid procedit*. le *principe formel* constitue cette chose dans une espèce déterminée ; si ce *principe formel* est immédiat et prochain, c'est un *principe formel élicitif*.

Cf. Th a WALGORNERA. *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp 4. *De principio formali elicitivo... contemplationis supernaturalis.* Art. 1. Principium formale elicitivum contemplationis supernaturalis aliquando est donum scientiæ. Art. 2... aliquando est donum sapientiæ. Art. 3... aliquando est donum intellectus. Art. 4... aliquando est altius donis Spiritus sancti. Art. 5... aliquando est lumen gloriæ.

176. D. *Qu'est-ce qu'on entend par principes formels élicitifs de la contemplation infuse ?*

R. On peut dire, en général, que les principes formels élicitifs de la contemplation infuse sont les facultés intellectuelles de l'homme et certains dons ou certaines grâces que Dieu accorde pour élever à cette contemplation. Ces facultés et ces dons concourent indivisiblement au même acte. Le surnaturel greffé sur le naturel, s'unit et s'identifie de telle sorte à celui-ci, que le principe formel élicitif complet, total et adéquat de l'acte contemplatif devient unique : les facultés intellectuelles de l'homme s'exercent sous la dépendance d'un principe supérieur qui les perfectionne et les transforme[1]. C'est pourquoi les auteurs mystiques entendent généralement par principes formels élicitifs les principes immédiats et prochains, d'où procèdent et jaillissent les actes de la contemplation infuse, c'est-à-dire les dons du Saint-Esprit

1. Phil. a. SS. Trin. *Sum. theol. myst.* p. 2. Tr. 3. disc. 1 a. 2. Intellectus creatus ad supernaturalem Dei contemplationem independenter a doni Spiritus sancti non concurrit, imo prius necesse est, quod prædicta recipiat dona, quibus ad concurrendum elevetur. Unde solum restat dicendum, quod intellectus creatus per hæc dona potens efficitur ad Deum sic contemplandum ; per hoc quod hujusmodi dona intrinsece et vitalite in intellectu recepta, sint ipsius forma quasi propria, et cum sint virtur activa, perficiunt intellectum in ratione principii activi, ita quod ex virtute naturali intellectus creati, et ex virtute talium donorum unum fiat principium formale vitale adæquatum contemplationis supernaturalis : unde cum hæc dona sint ex propria ratione virtus activa ordinis supernaturalis, non solum dant intellectui in quo recipiuntur esse supernaturale sed etiam dant ipsi supernaturaliter operari ; imo principaliter sic dant operari, cum habitus et potentiæ secundum propriam rationem per se primo respiciant operationem a quo specifiantur ; et si perficiant subjectum, hoc fit per ordinem ad operationem, nam ex D. Th. q. xxvii, *de verit.*, a. 2, datur potentia, ut possit quis operari ; sed virtus naturalis intellectus creati se habet ut virtus radicalis vitalis, quæ talibus donis perfecta quasi virtute totali proxima suum eliciat actum. Unde hæ duæ virtutes, radicalis scilicet et proxima concurrunt indivisibiliter ad actum supernaturalem contemplationis quantum ad omnes suas rationes, et quælibet, vel ut virtus radicalis, vel ut virtus proxima, totum actum producit ; totus siquidem actus est vitalis supernaturalis, ita ut ejus vitalitas sit supernaturalis, et supernaturalitas sit vitalis.

ou quelque grâce gratuitement donnée (188-195). Si ces principes immédiats et prochains sont des habitudes *(habitus)*, comme il arrive pour les dons du Saint-Esprit, une grâce actuelle les met en exercice d'une manière spéciale ; si ce sont des phénomènes purement transitoires, comme ceux qui peuvent dériver des grâces gratuitement données, le même mouvement surnaturel produit dans l'âme la puissance de voir et la vision[1].

Tous les auteurs mystiques s'accordent à reconnaître les dons de sagesse et d'inteligence, comme les principes formels élicitifs de la contemplation infuse[2]. Plusieurs y ajoutent le don de science[3] ; car, comme nous le verrons

1. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 3, a 1, n° 3. Ut contemplatio supernaturalis dicatur non sufficit quod per viam fidei supernaturalem procedat : loquimur enim de contemplatione supernaturali intrecesse, et quantum ad substantiam actus, non autem extrinsece tantum, et ex parte objecti... Sed requiritur quod principium talis actus elicitivum sive proxime et immediate concurrentis ad contemplationem, pe simul medium quo concurrit, et elicit, sint ordinis supernaturalis... Principium igitur contemplationis supernaturalis elicitivum est, vel aliquod donum Spiritus sancti, videlicet donum intellectus, aut sapientiæ, aut scientiæ, vel aliquod lumen superius, vel etiam aliqua scientia infusa, Quando principium supernaturale contemplationis elicitivum est habituale; simul cum illo ad contemplationem concurrit motio specialis Spiritus sancti, quando vero tale principium est aliquid actuale, simul et semel elevat intellectum ad actum contemplationis supernaturalis, ut sit potens elicere, et applicat ad eliciendum.

2. D. Th. in Isaic. c. XI. Potest accipi... secundum (vitam) contemplativam, aut secundum contemplationem finis, et sic est sapientia, quæ est de causis altissimis : aut de his, quæ sunt ad finem, et sic est intellectus, sicut de substantiis spiritualibus, et de his quæ ad eas pertinent.

3. Cf. Th. a. Walgornera. *Theol. myst. D Th.* q. III, disp. 4, a. 1, 2 et 3. — Phil. a SS. Trin. *Sum. theol. myst.* P. 2, tract. 3, dist. 3, a. 1 : Quia contemplatio etiam supernaturalis attingit res humanas et creatas, ex quibus assurgit ad divinas tanquam ad principium et principale suum objectum : inde est quod donum scientiæ est *principium formale elicitivum* contemplationis supernaturalis, prout res humanas et creatas, quasi secundarium et minus principale suum objectum speculatur... Dum quis contemplatur res humanas et creatas, si per causam altissimam, Deum scilicet earum conditorem ac provisorem, certum ferat judicium, hoc procedit a dono sapientiæ, cujus est per se circa res divinas versari, quamvis ex amplitudine sua et quadam redundantia ad res creatas se diffundat, judicando de ipsis per divinas. Dum autem contemplatur res humanas et creatas, si per causas secundas certum de eis ferat judicium, hoc procedit

bientôt (178-181), outre que ce don est une préparation immédiate dans la marche ascensionnelle de l'âme vers Dieu au moyen des créatures, il peut aussi par son union aux dons de sagesse et d'intelligence coopérer à la contemplation infuse elle-même. Nous parlerons donc ici successivement des dons de science, de sagesse et d'intelligence. Si nous considérons la contemplation au point de vue du goût surnaturel qui vient se joindre à la connaissance, il est hors de doute que le don de sagesse passe au premier rang ; mais, si nous entrons dans l'ordre des opérations intellectuelles produites dans ce saint exercice, nous devons suivre l'ordre que nous venons d'indiquer et qui est celui adopté par les meilleurs auteurs[1].

177. D. *Les dons du Saint-Esprit sont-ils absolument nécessaires à la contemplation infuse ?*

R. On ne peut en douter, puisque cette contemplation surpasse notre manière ordinaire de connaître et d'agir, et que les dons du Saint-Esprit nous sont nécessaires toutes les fois que nous avons à produire

a dono scientiæ, cujus est per se circa res humanas et creatas versari, quamvis inde ad res divinas assurgat.

Contenson. *Theol. mentis et cordis.* l. VIII, dis. 1, c. II, spec. 3 : In aliis, donum orationis, quod sine dono intellectus, scientiæ et sapientiæ non est, ita abundat, ut statim absque meditationis circuitu toti rapiantur in Deum.

Suarez. *De Relig.* t. IV, l. II, c. x, nº 9 : Cooperantur autem, ut existimo, huic contemplationi tria Spiritus sancti dona, intellectus, sapientia, et scientia : Intellectus ad concipiendas res fidei altiori modo, quam per solum discursum proprium, vel apprehensionem naturalem homo posset... Donum sapientiæ et scientiæ cooperantur demonstrando aliquo modo veritatem illam, non directe neque proprie in suo esse, vel in veritate sua quæ dici potest quasi speculativa, sed in ratione credibilis vel amabilis, aut aliqua hujusmodi ratione, quæ dici potest aliquo modo practica, quia ad voluntatem invitandam ordinatur.

Scheam. *Theol. myst.* t. II, p. 2, c. IV, § 239. Scol · Lumen (fidei), adjuncto alio clariore donorum Spiritus sancti, intellectus, sapientiæ et scientiæ, sufficiet, pro eliciendo simplici intuitivo assensu. — *Ibid.* § 266. Per tria dona Spiritus sancti, scilicet intellectus, sapientiæ et scientiæ, contemplatio addit novam lucem intellectualem claram et calorificam.

1. *Cf.* Th. a. Walgornera et Phil. a. SS. Trin. ubi supra.

des actes excellents ou suréminents (Théol. ascét., 176-180). Or, il n'y a rien de plus parfait ni de plus excellent que le regard simple et amoureux de cette contemplation où l'âme savoure un avant-goût du ciel[1].

178. D. *Les trois dons de science, de sagesse et d'intelligence exercent-ils une influence séparée et indépendante dans la contemplation infuse ?*

R. En attribuant, dans la contemplation, un office distinct aux dons de science, de sagesse et d'intelligence, on ne veut pas dire qu'ils exercent une influence séparée et indépendante. Les dons du Saint-Esprit ne cessent pas de se prêter un mutuel concours. Le don d'intelligence surajoute son action pénétrante au don de science dans la connaissance des choses créées et au don de sagesse dans la connaissance des choses divines ; c'est ainsi que, dans une même contemplation ils opèrent, ou tous ensemble, ou l'un après l'autre[2]. Voici un exemple : par le don d'intelligence on pénètre et on contemple une perfection de Dieu ou une vérité touchant les créatures ; en tant que ces choses appartiennent aux vérités éternelles, on en juge et on les goûte par le don de sagesse ; en tant qu'elles concernent les créatures, on en juge par le don de science. Ainsi, dans la contemplation des deux natures en Jésus-Christ, ou de la grâce sanctifiante renfermée dans les sacrements, on peut en même temps pénétrer ces vérités de la foi par le don d'intelligence, en juger et les goûter en tant qu'elles sont divines par le don de sagesse, les connaître et en juger, en tant qu'elles sont créées,

1. Contenson. *Ibid.* Donis perficientibus intellectum perficitur mens, ut veritates divinas, speculativas et practicas non tam discursu, inquisitione et examine, quam connaturalitate, gustu et suavissima experientia percipiat.

2. Phil. a. SS. Trin. *Sum. Theol. myst.* p. 2, tract. 3, disc. 3, a. 3 : Non sic tamen hæc dona seorsim irradiant mentem contemplativam, quin aliquando eorum radii permisceantur... ; hæc namque Spiritus sancti dona, ad partem cognoscitivam attinentia, tantam habent affinitatem, ut in suo influxu mutuam habeant societatem.

par le don de science et même en faire l'application dans les cas particuliers par le don de conseil[1].

179. D. *Le don de science est-il en réalité un des principes formels élicitifs de la contemplation infuse*

R. La contemplation infuse, pour s'élever aux choses divines, son principal objet, prend quelquefois son point de départ dans les créatures ; celles-ci deviennent alors son objet secondaire. Dieu accorde le don de science pour nous faire voir son image dans toutes les créatures[2]. Déjà, il est vrai, par une première communication du don de science, l'âme s'élevait à Dieu au moyen des choses visibles dans la contemplation acquise, mais elle n'avait point reçu ce don à un degré aussi éminent, et ses horizons n'étaient pas aussi vastes.

Quelques auteurs ont contesté au don de science toute coopération active dans la contemplation infuse[3]. Nous croyons qu'un regard plus attentif n'aurait pas nié ce concours important, au moins pour certains

1. D. Th. II, II, q. VIII, a. 6, c. : Quatuor dona ordinantur ad supernaturalem cognitionem, quæ in nobis per fidem fundatur : *Fides autem est ex auditu*, ut dicitur Rom. 10, 17. Unde oportet aliqua proponi homini ad credendum non sicut visa, sed sicut audita, quibus per fidem assentiat. Fides autem primo quidem et principaliter se habet ad veritatem primam, secundario ad quædam circa creaturas consideranda, et ulterius se extendit etiam ad directionem humanorum operum, secundum quod per dilectionem operatur. Sic ergo circa ea quæ fidei proponuntur credenda, duo requiruntur ex parte nostra : primo quidem ut intellectu penetrentur et capiantur ; et hoc pertinet ad donum intellectus. Secundo autem oportet ut de eis homo habeat judicium rectum, ut æstimet his esse inhærendum, et ab eorum oppositis recedendum. Hoc ergo judicium quantum ad res divinas, pertinet ad donum sapientiæ ; quantum vero ad res creatas, pertinet ad donum scientiæ ; quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii.

2. D. Th. II, II, q. IX, a. 4 : Cum homo per res creatas Deum cognoscit, hoc pertinet ad scientiam. — Albertus Magnus, *Sum. theol.* tit. 10, c. VI Licet contemplatio etiam extendatur ad speculationem veritatis circa creaturas, potissima tamen est speculatio ipsius summæ veritatis ad degustandum.

3. Lopez-Esquerra. *Lucerna myst.* tr. 3, c. VII, nº 66 : Donum scientiæ judicat de rebus fidei per congruentias, et rationes humanas ; et quia convertitur ad creaturas, nequit esse medium proximum intellectualis exercitii in actum puræ contemplationis, licet aliqui contrarium velint.

actes contemplatifs, où le regard de l'âme se fixe en Dieu sans perdre de vue complètement les créatures. Les grands mystiques en parlant du *mouvement droit* de la contemplation, où intervient le don de science (Théol. ascét., 211-212), ont reconnu ce fait, confirmé par l'expérience de tous les Saints, à savoir que le spectacle de la nature nous élève à Dieu et nous aide à le voir. « Dieu a laissé dans les créatures, dit saint Jean de la Croix, un reflet de ses perfections ; non content de les tirer du néant, il les a enrichies de grâces et de qualités innombrables... Dieu n'a regardé toutes choses que par son Fils, *figure*, image parfaite, *de sa substance* (*Heb.*, I, 3), et cela suffit pour leur donner avec l'être les qualités naturelles qui les rendent parfaites... Et non seulement Dieu leur a communiqué par son Fils l'être et les grâces naturelles, mais aussi il les a revêtues d'une nouvelle beauté d'un ordre surnaturel, lorsqu'il éleva l'humanité jusqu'à une beauté divine dans le mystère de l'Incarnation ; car toutes les créatures étant renfermées dans l'homme, partagent avec lui cet honneur[1]. » — Denys-le-Chartreux, après avoir négligé de parler explicitement du don de science dans son magnifique traité *De la contemplation*, pour s'appliquer à faire ressortir l'importance du don d'intelligence et surtout du don de sagesse, revient néanmoins d'une manière très explicite dans plusieurs de ses écrits sur le concours actif et efficace du don de science dans la contemplation. D'après lui, les connaissances anagogiques, c'est-à-dire les connaissances les plus élevées, ne sont pas étrangères au don de science[2]. Ailleurs, il fait dire au divin Sauveur, dans

1. *Cantique spirituel*, strophe 5.

2. Dion. cart. *De donis*, tr. 3, a. 31. Donum scientiæ mentem spiritualibu ferculis deliciosissime atque multipliciter reficit ;... ut modo nos alat nuda historia : modo sub textu velata nos pascat medullitus allegoria : modo ad sublimiora nos erigat contemplatio anagogiæ in præsentis vitæ caligine, jam de lumine æternitatis refulgens.

un dialogue, que le don de science concourt avec le don de sagesse, à la contemplation affective et déiforme[1] Enfin, souvent il s'applique à montrer comment par la connaissance des créatures on arrive à la contemplation du Créateur[2] Du reste, cette doctrine, tout à fait conforme à l'enseignement de saint Thomas[3], fournit aux élévations de l'âme à Dieu un aliment solide, qu'il serait, nous semble-t il, bien téméraire de négliger.

180. D. *Quels sont les effets du don de science dans la contemplation infuse ?*

R. Le premier et principal effet du don de science,

1. Dion cart. *Inflammatorium divini amoris.* a. 7. Cognitio via est et causa ac medium ad amandum, nam quod prorsus ignoratur, nec optas nec diligis, nec aurum plus amares quam ferrum, nisi ipsum melius pretiosiusque cognoscerес... *Salvator :* De cognitione Dei, contemplatione ipsius, quæ sunt *actus donorum sapientiæ et scientiæ,* locutus sum ista : hoc est de cognitione deiformata et affectiva, quæ vim affectivam intellectivæ conformat, non de informi notitia, cui virtus non sapit.

2. Dion. cart. *De venustate mundi.* a. 1. Sicut omne creatum, aliquid divini esse, divinæque bonitatis participat, sic quoque aliquid divinæ, sempiternæ et increatæ pulchritudinis Creator eidem communicat, per quod suo Conditori aliqualiter assimilatur, ejusque pulchritudinem in aliquo imitatur. — Dion cart. *De fonte lucis.* a. 18. Ad hanc speculationem et dilectionem (Deitatis) omnis cognitio et amor creaturam ordinanda sunt... Itaque ut ex visibilibus creaturis ad invisibilis Creatoris contemplationem queas assurgere, considera ordinem rerum. — Dion. cart. *De vita et fine solitariæ vitæ.* l. II, a. 1. Utilis itaque est rebus creatis scientia, quoniam per eam divinæ conformamur notitiæ, et denuo, per eam ad divinorum speculationem erigimur, atque divinæ Sapientiæ capaciores efficimur...

3. Joannes a Sancto-Thoma. *Curs theol.* q. 68 usque ad q. lxx, disp. 18, a. 4. Videtur *Div. Th.* magis ampliare cognitionem doni scientiæ, scilicet ad omnem cognitionem ex humanis, et ex his quæ facta sunt ad invisibilia Dei... Ad difficultatem propositam *Resp.* ex supradictis, quod scientiæ donum etiam pertinet ad scientiam mysticam et affectivam... Et cum fit instantia, quomodo de rebus humanis habetur experientia et gustus aliquis internus supernaturalis. *Resp.* quod, ut supra diximus, charitas qua affectus noster unitur Deo primario fertur in Deum et res divinas, et secundario in creatas *propter Deum.* Unde affectus ille connaturalizatur atque unitur Deo et experimentalem gustum de Deo habet, sed simul etiam habet gustum et experientiam de creaturis... Scientia licet ex causis creatis procedat, tamen etiam per eas ad ea quæ divina sunt, potest attingere, quatenus invisibilia Dei per ea quæ facta sint intellecta conspiciuntur... Ergo circa divina potest procedere scientia ex causis creatis, ad Deum assurgendo, et comparationem faciendo inter Deum et creaturas, ut vidimus... Unde etiam colligitur non restringi donum scientiæ ad cognoscendum solum id quod temporale est in actu fidei, etiam in scientia *Divi Thomæ.*

nous l'avons dit (Théol. ascét., 186-187), est de nous faire connaître et discerner avec une grande sûreté de jugement toutes les choses que nous devons rapporter à Dieu. Dans la contemplation infuse, cette connaissance et de discernement judicieux sont portés au plus haut degré. Le don de science est alors le principe formel élicitif de la connaissance que Dieu nous donne des créatures, par une sorte d'expérience surnaturelle, sans qu'il soit besoin de recourir au raisonnement[1]. — Éclairée au plus haut degré par le don de science, l'âme contemplative voit d'une manière très exacte et très élevée le néant de tout ce que le monde aime et recherche, la vanité des richesses, des honneurs et des plaisirs ; elle comprend le symbolisme divin caché dans chaque créature ; elle apprécie surtout le prix et le mérite des humiliations et des souffrances. Cette lumière n'est point superficielle ni incertaine : c'est une conviction profonde, car son principe est une participation de la science divine.

Le second effet du don de science dans la contemplation infuse est d'agir sur la volonté, en la conduisant au bien véritable (Théol. ascét., 186-187). Dirigée surnaturellement par le don de science, l'âme appelée à cette contemplation ne voit pas seulement la vérité des choses en Dieu seul, le néant et la vanité des créatures, le prix et le mérite des souffrances ; il y a plus, elle se sert de tout pour aller généreusement à Dieu : les créatures l'élèvent promptement à son Créateur, et les souffrances lui rappellent la passion de son divin Sauveur ; ce sont comme autant d'échelons mystérieux qui la conduisent à l'union divine[2].

1. Th. a. Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 4, a. 1, n° 1 : Et sic quando (donum scientiæ) est principium contemplationis supernaturalis, est sine discursu, sed potius est ex quadam experientia.

2. Dion. cart. *De venustate mundi.* Pulchritudines rerum creatarum aliud prorsus non sunt, nisi rivuli quidam pulchridudinis summæ, radiosissimæ ac fontanæ ; quoniam quicquid decoris, splendoris, perfectionis in entibus, reperitur creatis, sparsim, divisim et incomplete, hoc in pulchritudine

181. D. *Montrez-nous par un exemple comment le don de science peut élever l'âme jusqu'à la contemplation infuse par le moyen des créatures ?*

R. Nous répondrons en citant un commentaire de saint Thomas sur le Cantique des Cantiques. Donnons d'abord le texte sacré.

« Que vous êtes beau, ô mon Bien-Aimé, et que vous « avez de grâces... Mon Bien-Aimé éclate par sa blan- « cheur et par son incarnat ; il est choisi entre mille. « Sa tête est d'un or très pur ; ses cheveux sont comme « les jeunes rameaux des palmiers, et ils sont noirs « comme le plumage des corbeaux. Ses yeux sont « comme des colombes auprès des petits ruisseaux, « qui ont été lavées dans du lait, et qui se tiennent « sur les bords des grands courants d'eau. Ses joues « sont comme de petits parterres de plantes aroma- « tiques, qui ont été plantés par des gens habiles en « cet art. Ses lèvres sont comme des lis qui distillent « la myrrhe la plus pure. Ses mains sont d'or, faites « au tour, ornées d'hyacinthes, etc. (*Cant.* c. I, 15, « c. V, 10-14). »

Le symbolisme des paroles inspirées qu'on vient de lire n'a point échappé à la *science suréminente* de saint Thomas :

« Vous êtes, ô mon Bien-Aimé, la source de toute beauté. On vous appelle la Beauté et la Grâce, parce que vous êtes admirable dans votre Divinité éternelle, et dans votre Humanité majestueuse... *Mon Bien-Aimé éclate par la blancheur* de sa virginité, et *par l'incarnat* de sa douloureuse passion : *il est blanc*, parce

Creatoris est unitum simplicissime et perfecte, tanquam in fonte ditissimo, splendidissimo, indeficientissimo atque pulcherrimo... In omnium horum tam naturali, quam supernaturali pulchritudine... ipsius supersubstantialis Creatoris, incomparabilis Dei, sapientialiter atque humiliter, pulchritudinem, cum omni reverentia, mente purgata et elevata, quieta et uncta, stabiliter contemplemur, eamque contemplando, transitoria ac terrena aspernemus, et ad sola divina, supercœlestia, totis animæ nostræ medullis suspiremus et affectemus.

qu'il est pur de tout péché dans sa naissance et dans toute sa vie : *il est couleur de sang*, parce « qu'il nous « a lavés de tout péché dans son sang précieux (*Apoc.*, I). » *Il est choisi entre mille*, car « Jésus-Christ, Médiateur « entre Dieu et les hommes, » a été choisi par son Père pour sauver tous les hommes, et c'est uniquement par la grâce qu'il nous a méritée que le genre humain est guéri. *Sa tête est d'un or très pur :* la tête de l'Époux, c'est Dieu, d'après cette parole de l'Apôtre : « La tête du Christ, c'est Dieu (*I Cor.*, XI). » La tête de l'Époux est comparée à un or très pur, parce que de même que l'or est le plus précieux de tous les métaux, ainsi Dieu surpasse infiniment toutes les créatures sorties de ses mains toutes puissantes.

« *Ses cheveux sont comme les jeunes rameaux des palmiers, et ils sont noirs comme le plumage des corbeaux.* Les cheveux de l'Époux signifient les âmes fidèles, unies à Dieu par la foi et l'amour. On les compare à de jeunes rameaux de palmiers : parmi les autres arbres le palmier se distingue par son élévation, son allure noble et son lustre éclatant ; il s'élève toujours vers le ciel, et ne perd jamais sa première vigueur. Les cheveux de l'Époux sont brillants et luisants ; ils ressemblent aux jeunes rameaux des palmiers, parce que les âmes fidèles fortifiées par la foi, s'élèvent sans cesse par leurs saints désirs vers les récompenses éternelles, et jouissent déjà d'un avant-goût du ciel. *Ils sont noirs comme le plumage des corbeaux :* ces âmes, en effet, sont souvent visitées et humiliées par les nombreuses tribulations de cette vie.

« *Ses yeux sont comme des colombes auprès des petits ruisseaux, qui ont été lavées dans le lait.* Les yeux de l'Époux sont les dons du Saint-Esprit ; car il est dit dans l'Apocalypse (V, 6) : « Je vis l'Agneau... qui « avait sept cornes et sept yeux, qui sont les sept « esprits de Dieu. » Ces colombes *ont été lavées dans du lait*, c'est-à-dire dans la grâce divine : elles *se tiennent*

sur le bord des grands courants d'eau, parce qu'elles vont s'abreuver aux sources abondantes et pures de l'Évangile. — *Ses joues sont comme de petits parterres de plantes aromatiques qui ont été plantés par des gens habiles.* Les joues de l'Époux, c'est la modestie, la piété et la sainteté de Jésus-Christ. Elles sont comparées à des parterres de plantes aromatiques ; en effet, ces sortes de parterres sont non seulement agréables à voir, mais délicieux à sentir. L'infinie bonté de Jésus fait de même dans les âmes : elle attire et réjouit. — *Ses lèvres sont comme des lis qui distillent la myrrhe la plus pure.* Les lèvres de l'Époux, c'est la parole du divin Maître : on la compare au lis, à cause des splendeurs pures et éblouissantes de l'éternité qu'elle annonce.

« *Ses mains sont d'or, faites au tour, ornées d'hyacinthes.* Les mains de l'Époux, c'est l'œuvre de notre Rédemption ; elles sont faites au tour, à cause de la toute-puissance du Sauveur qui n'avait qu'à vouloir notre salut pour l'opérer aussitôt ; elles sont d'or, car elles sont divines. Enfin, elles sont ornées d'hyacinthes : cette pierre précieuse est bleue, ce qui signifie l'espérance et le désir du ciel. Les mains de l'Époux sont ornées d'hyacinthes, parce que, tout ce qu'il fait pour notre salut doit nous donner une ferme espérance, et nous exciter au désir du ciel[1]. »

1. D. Th. *in Cant. Cantic.* c. I, 15 : Tu es fons totius boni... Pulcher et decorus dicitur, quia et divinitatis perpetuitate, et etiam susceptæ humanitatis dignitate mirabilis est. — *Ibid.* c. v., 10-14 : *Dilectus meus candidus*, virginitate, *rubicundus*, passione. *Candidus*, quia sine peccato natus est, et sine peccato est conversatus... *Rubicundus*, quia « lavit nos a peccatis « nostris in sanguine suo (*Apoc.* I) ». *Electus ex millibus.* Singulari enim gratia homo Christus in humani generis massa refulsit : quia per illum proposuit Deus salvare genus humanum, et ipse est « Mediator Dei et hominum Jesus Christus... » *Caput ejus aurum optimum.* Caput sponsi Deus est, juxta illud quod Apost. dicit, *I Cor.*, XI : « Caput Christi Deus », qui auro optimo comparatur, quia sicut aurum omnibus metallis est pretiosius, ita omnipotens Deus omnibus a se factis bonis præcellit, et supereminet... *Comæ ejus sicut elatæ palmarum, nigræ quasi corvus.* Comæ sponsi sunt multitudines fidelium propter fidem et dilectionem Deo inhærentes, quæ elatis palmarum comparantur... Elatæ palmarum rami provectiores et

L'âme fidèle, éclairée par le don de science, s'appliquera donc, à l'exemple de saint Thomas, à contempler la beauté infinie de son divin Époux cachée sous des symboles mystérieux. « Il faut apprendre à contempler les secrets divins cachés sous des symboles, remarque Denys le Mystique ; il faut briser cette enveloppe et les considérer dans leur nudité et leur pureté native : car ainsi révérerons-nous cette fontaine de vie, qui tout à la fois s'écoule et se maintient en elle-même[1]. » Et ailleurs le même Docteur ajoute : « Par la magnifique ordonnance de l'univers que Dieu a établie, et où reluisent les images et les vestiges des idées divines, nous sommes élevés, comme par une route naturelle et facile, jusqu'à l'Etre souverain, autant que nos forces le permettent, niant tout de lui, et le plaçant par-dessus tout, et le considérant comme la cause de tout[2]. » Mais

excellentiores, interdum aureo colore crispantes, et semper ad excelsa tendentes, et nunquam virorem suum amittentes. Tales ergo dicit comas sponsi sui, crispas videlicet, et rutilas... Comæ sponsi elatis palmarum comparantur, quia fidelium multitudines et virore fidei gaudent, et ad æterna præmia desideranda extolluntur, atque supernæ suavitatis dulcedinem degustant... *Nigræ quasi corvus*, quia despecti et contemptibiles sunt pressuris hujus sæculi... *Oculi ejus sicut columbæ super rivulos aquarum, quæ lacte sunt lotæ.* Oculi sponsi sunt dona Spiritus sancti ; quod ostendit Joannes in Apoc. v, dicens : « Vidi Agnum... habentem cornua septem, et oculos septem ; qui sunt septem spiritus Dei... » *Quæ lacte sunt lotæ.* Lactis nomine gratia Dei intelligitur... *Resident juxta fluenta plenissima*, per fluenta plenissima copiosam Evangelii doctrinam designari... *Genæ illius sicut areolæ aromatum consitæ a pigmentariis.* Genæ sponsi modestia Christi, pietas, vel severitas... Hæ genæ sponsi areolis aromatum comparantur : sicut enim areolæ aromatum optime compositæ et ordinatæ aspectum intuentium delectant, eisque odorem suum propitium ; ita Christi mansuetudo, et absentes fama, et præsentes reipsa delectabat... *Labia ejus lilia distillantia myrrham primam.* Per labia sponsi, verba Domini Jesu Christi accipiuntur, quæ liliis comparantur, quia candoris æterni præmia annuntiant... *Manus illius tornatiles, aureæ, plenæ hyacinthis.* In manibus sponsi operatio Salvatoris exprimitur. Sicut enim quis facile torno operatur, nec regula ulla indiget, sic operatio Redemptoris facilis erat ; quidquid enim volebat, illico perficiebat... *Aureæ* autem erant, quia operatio illius, divinitatis peragebatur potentia... *Plenæ hyacinthis.* Hyacinthus lapis est aerei coloris. Quid ergo in hyacinthinis manibus, nisi spes et desiderium cœleste accipitur ? Manus Domini plenæ sunt hyacinthis, quia omnis ejus operatio nos ad spem, et desiderium supernorum excitat.

1. *Lettre IX.*
2. *Des noms divins*, c. VII, n° 3.

pour arriver à contempler les secrets divins cachés sous des symboles, il faut avoir la clé de toutes ces choses mystérieuses : cette clé, c'est le don de science accordé dans une large mesure aux âmes appelées aux degrés supérieurs de la contemplation infuse.

182. *Le don de sagesse est-il un des principes formels élicitifs de la contemplation infuse ?*

R. Le don de sagesse nous fait connaître les choses divines au moyen des causes premières et des raisons les plus sublimes, et nous en fait porter un jugement sain et plein de suavité (Théol. ascét., 181-185) : ce don accordé au troisième degré, qui est le plus élevé (ib. 184), est au témoignage de tous les auteurs le principe le plus actif et le plus important de la contemplation infuse, quelle qu'elle soit, mais surtout de la contemplation qu'on appelle *divine ténèbre* ou *théologie mystique*. Qu'on se reporte à ce que nous avons dit ailleurs à ce sujet, et l'on trouvera, dans les textes cités de Denys le mystique, de saint Thomas, de sainte Thérèse, de sainte Angèle de Foligno, et de saint Jean de la Croix (168-172), ces témoignages authentiques et irrécusables de cette action du don de sagesse. Denys-le-Chartreux affirme cette doctrine dans tous ses écrits avec une lucidité, une précision et une persistance, qui éclairent et édifient en même temps[1]. On peut en effet, considérer

1. Dion. cart. *De fonte lucis*. a, 13. Hæc mystica theologia seu unitiva sapientia realiter est ipsum sapientiæ donum, nempe sapientia illa quæ inter septem dona Spiritus sancti primum est atque dignissimum, quæ est habitus supernaturalis infusus Dei per gustum internum cognoscitivus, per quam mens bene de Deo sentit ac judicat per connaturalitatem et conformitatem affectus ad ipsum, seu per mentalem saporem. Cujus sapientiæ triplex est gradus. Et ipsa secundum gradum suum supremum, quo inest viris heroicis ac perfectis, efficiens eos quasi *consiliarios* ac *secretarios* omnipotentis ac supersapientissimi Creatoris, est sapientia unitiva ac mystica theologica. — Dion cart. *De cont.* l. I, a. 44. Tertius sapientiæ contemplationisque gradus est, passionibus jam sedatis, et vitiis pulsis, divinorum totaliter contemplationi infigi ardenter et limpide, ita ut omnis rei creatæ, præsertim terrenæ ac temporalis cognitio desipiat, displiceat, neque delectet, nisi in quantum ad Creatoris cognitionem atque amorem, vehiculum quoddam est.

ce grand docteur mystique comme l'apôtre du don de sagesse, ainsi qu'on pourra le voir dans les textes que nous citerons à l'appui de la réponse suivante.

183. D. *Quels sont les effets du don de sagesse dans la contemplation infuse ?*

R. Dans cette contemplation les effets du don de sagesse dépassent toute expression : c'est une connaissance spéculative et pratique très parfaite et suréminente des choses divines ; c'est aussi un jugement sain et plein de suavité, un goût tout céleste qui répand dans l'âme une source nouvelle et très abondante de lumière divine (*Théol. ascét.*, 182). Pour lire le nom qui est écrit au sommet de la contemplation, il faut en goûter les ineffables douceurs[1].

D'après Denys-le-Chartreux, les effets du don de sagesse dans la contemplation infuse se concentrent sur deux points principaux : l'âme devient la *conseillère* et la *secrétaire* de Dieu, expressions vraies, profondes et sublimes qui indiquent admirablement l'action de Dieu dans la *divine ténèbre*. L'âme est la *conseillère* de Dieu, parce qu'elle est introduite en quelque sorte dans, le sanctuaire de la Divinité, et qu'elle y contemple par voie de négation ou de sublime ignorance les mystères de la Sagesse incréée ; elle est la *secrétaire* de Dieu, parce que les secrets divins sont imprimés en elle par des espèces intelligibles d'un ordre supérieur et par une lumière surnaturelle très pure. Ces deux pensées se succèdent sans se confondre dans les développements du Docteur extatique. En effet, selon lui, dans cet état, l'âme est admirablement disposée à recevoir les lumières divines, les suavités intérieures, les consolations célestes, de telle sorte qu'il n'y a pour elle rien de plus facile, de plus doux, de plus familier, que de

1. *Apoc.* II, 17. Dabo illi calculum candidum : et in calculo nomen novum scriptum, quod nemo scit, nisi qui accipit.

s'élever à la connaissance des choses divines par la contemplation et l'amour.

Dans cet état de vision secrète et ténébreuse, un feu très intense et très intime dépouille l'âme des images viles et terrestres, et place nos facultés à des hauteurs où rien de créé ne peut troubler notre repos : c'est l'abîme de la Divinité. Dieu n'a plus rien alors de caché pour l'âme *confidente* de ses *secrets*, car elle entre dans le séjour de la lumière paisible, douce et véritable, pour contempler la gloire de la très glorieuse Trinité, ses processions immanentes, sa lumière, son amour, sa jouissance, et sa très délicieuse, très heureuse et très sainte Unité.

En présence de ce Dieu infini et immense, toute créature paraît un néant : Dieu seul devient notre consolation et notre amour. L'âme s'élance avec une sainte ardeur vers ce lieu de repos, où elle goûte les douceurs d'un amour extatique et embrasé ; dans cette connaissance par voie de négation, elle monte toujours vers l'incompréhensible, au milieu d'une resplendissante ténèbre, d'une très sage ignorance, où elle se perd et se confond avec la hiérarchie des esprits célestes dans un océan de lumière.

Mais comment s'opère cette communication admirable des lumières divines ? Comment l'âme reçoit-elle l'empreinte de Dieu ? C'est par l'amour, lumière et vie, que l'âme devient la *secrétaire* de Dieu : les ardeurs sacrées de l'Esprit d'amour sont répandues dans le cœur, elles y sont gravées en caractères de feu, car elles éclairent d'une lumière très pure et très pénétrante les espèces intelligibles qui doivent servir à cette connaissance suréminente : la *divine ténèbre* devient alors un foyer resplendissant de clarté.

Tel est en abrégé le tableau que Denys-le-Chartreux nous retrace des effets du don de sagesse dans les degrés supérieurs de la contemplation infuse ; nous ne donnons qu'un aperçu bien incolore de son magnifique exposé.

mais il suffira, croyons-nous, pour inspirer le désir d'aller puiser à la source[1].

Qu'on nous permette d'ajouter ici un tableau complémentaire extrait de Jean Rusbrock, auteur favori de Denys-le-Chartreux, et célèbre contemplatif du XIVe siècle. « Le septième don du Saint-Esprit, dit Rusbrock, est le don de sagesse, saveur très douce

1. Dion. cart. *De vita inclusarum.* a. 19. Cum ad charitatem perfectam prout huic vitæ possibile est, pervenerit homo, donum quoque sapientiæ in ipso perficitur, et per illud fit homo velut *consiliarius* et *secretarius* Dei : et subveniente Spiritu sancto, dispositissimus est ad suscipiendum uberrime et sæpissime illustrationes divinas, inflammationes internas, consolationes supernas, ita quod nihil sibi facilius est, nihil suavius, nihil familiarius, quam per contemplationem, fervidumque amorem se ad Deum levare, in ipso quiescere magis aut minus diu prout Spiritus sanctus concesserit. — Dion cart. *Inflammatorium divini amoris,* a. 1. Insuper... ascendere debes... ad heroicarum virtutum, ad immobilem ac cœliformem prorsus suavissimam tranquillitatem et pacem mentis in Deo, ut jam per supremum doni sapientiæ gradum sis quasi *consiliarius* et *secretarius* Dei tui, qui incerta et occulta sapientiæ suæ tibi tali existenti copiose et dignantissime pandet, sicque in te quasi in thalamo jugiter requiescet. Tunc ea quæ fidei sunt, cum rationibus credendorum et purificatæ mentis intelligentia contemplaberis dulciter et sincere, ac supergloriosissimæ Trinitatis gloriam, emanationem et communicationem ad intra, mutuam intuitionem, dilectionem, fruitionem, consistentiam æternalem, superdeliciosissimam, superfelicissimam et supersanctissimam intueberis deiformiter, assidue et serene. Tunc respectu infiniti et incircumscriptibilis Dei, erit tibi angusta et modica omnis creatura, in solo quoque Deo tuo erit consolatio et omnis affectio tua. — Dion. cart. *De fonte lucis,* a. 12. Via perfectiva seu unitiva est studium, occupatio seu actio ad sincerissimæ charitatis ardorem, ad Deitatis extaticum flammigerumque amorem, ad mysticæ sapientiæ æstuantissimum, quietissimum, ac secretissimum tendens intuitum. Consistit namque hæc via in hoc, ut ex contemplatione Dei per negationem mens divino amore tota accendatur, et velut ignea atque seraphica officiatur, sicque seipsam et cuncta creata relinquens, transcendens, ac obliviscens, superincomprehensibili Deo, tanqueam prorsus ignoto, per hierarchicæ lucis illapsum, per occultissimæ inspectionis alloquium, per supersplendentem caliginem ac sapientissimam ignorantiam uniatur. — *Ibid.* a. 15. Cum per unitivæ ac mysticæ sapientiæ contemplationem altissimam mens humana Deo propinquissime, quantum in hac fieri valet vita, jungatur et infigatur imo in ipsum absorbeatur atque supernis fulgoribus, sacris ardoribus, charismatibusque divinis abundantissime perfundatur, ditetur ac impleatur hinc sancti doctores fatentur, quod hæc mystica visio per divinum præfervidum fiat amorem, ita ut purus ac æstuans amor Dei ad hanc contemplativam ac mysticam contemplationem immediate ac summe disponat, utpote actualis sincera et fervens ad Deum affectio, quæ mentem aperit sponso cœlesti, ac influentiis, corruscationibus, fecundationibus atque amplexibus ejus.

que nous goûtons à la cime de l'âme, et qui pénètre l'intelligence et la volonté dans la mesure où ces facultés se recueillent en ce lieu élevé. Cette sagesse ou cette saveur immense et inépuisable sort du fond de l'âme juste, pour se répandre jusqu'au plus intime de nos puissances selon leurs capacités, et même dans la partie sensible qu'elle réjouit par une touche délicate ; les sens extérieurs, l'ouïe et la vue, prennent aussi plaisir dans les beautés de la nature et dans toutes les choses que Dieu a faites pour l'homme. Cette divine suavité est par son immensité bien au-dessus de notre esprit : c'est l'Esprit-Saint, amour incompréhensible de Dieu, qui nous est communiqué ; ses dons sont créés, finis et mesurés, mais parce que nos puissances sont suspendues et attirées vers Dieu, elles sont toutes remplies de ces effluves divines et elles débordent. Or, Dieu le Père élève l'âme recueillie à cette union fruitive, il lui accorde cette haute contemplation dans la perte et l'oubli d'elle-même, ce qui lui mérite d'être le trône et le repos de Dieu (*thronus et quies Dei*) ; le Fils, Verbe divin et éternel, éclaire l'intelligence de sa propre lumière, afin que l'âme puisse contempler Celui dont elle jouit ; enfin, l'Esprit-Saint vient enrichir la volonté qui tient en elle toutes nos facultés groupées dans l'unité, afin que l'âme puisse connaître, goûter et expérimenter combien le Seigneur est bon. Cette suavité est si grande et si immense que pour ceux qui la goûtent, le ciel, la terre, et tout ce qu'ils contiennent, semblent disparaître et rentrer dans le néant ; les délices de cette suavité se font sentir, en haut, en bas, au dedans, au dehors, tout le royaume intérieur de l'âme en est pénétré. Dès lors, l'âme contemple d'un regard avide cette divine Simplicité, d'où découlent de si grandes délices. C'est le point de départ d'une nouvelle lumière. Néanmoins, l'âme sait qu'elle ne pourra jamais ni saisir, ni connaître parfaitement cette Simplicité suave, car c'est par une lumière créée

qu'elle contemple. Toutefois, sa joie est immense et elle se sent défaillir dans les hauteurs de sa contemplation ; transformée par cette immense clarté, elle ne peut détacher ses regards des objets incompréhensibles qui lui procurent un si grand bonheur. — L'âme fidèle à la contemplation où Dieu l'élève par le don de sagesse, lumière créée, et par des espèces intelligibles supérieures, éprouve bientôt des effets merveilleux qui la remplissent de joie. Elle comprend que Celui qu'elle aime est immense, et qu'aucune créature ne peut le connaître tel qu'il est en lui-même ; elle voit qu'il est si sublime qu'aucun esprit ne peut l'atteindre, qu'il est tellement simple que toute multiplicité a en lui son commencement et sa fin ; elle contemple tout en lui : beauté..., richesse..., magnificence..., vie..., victoire..., couronne..., santé..., paix..., sécurité..., béatitude..., consolation..., suavité..., joie... jubilation... récompense..., ferveur..., puissance..., divinité..., éternité..., bonté..., libéralité..., charité..., noblesse..., pureté..., fécondité..., vertu..., sagesse..., stabilité..., fidélité., vérité..., sainteté..., chaleur..., lumière..., satiété..., force..., justice... Toutes ces perfections lui apparaissent éclairées par une lumière divine ; ce ne sont cependant que des espèces intelligibles très parfaites, c'est-à-dire des formes créées à l'image et à la ressemblance de Dieu. Ces formes ou espèces, calquées sur la nature divine, viennent du fond de l'abîme immense où Dieu habite, et y conduisent l'âme qui les a reçues. Cette contemplation a des limites, car Dieu est essentiellement simple et incompréhensible[1]. »

« Dieu, ajoute Rusbrock, montre son royaume aux âmes parfaites et héroïques dans la lumière de la grâce ou dans celle de la gloire, ce qui a lieu au-dessus de

1. Joan. Rusbrochii *Opera omnia*, a. Surio in latinum conversa. Colon. 1609. *Regnum Deum amantium*. c. XXXIII et XXXIV.

la manière ordinaire de connaître, et au-dessus de ce qui peut être dit dans les Ecritures, non pas que ce soit contraire aux Ecritures, mais celles-ci ne peuvent exprimer ces vérités suaves avec autant de clarté, de perfection et de vie. Dans cette contemplation extraordinaire, Dieu découvre à l'âme des choses sublimes au milieu des feux divins de son amour, car ce royaume révélé à l'âme embrasée par la divine Sagesse, fruit et goût de toute vertu, est la nourriture des Anges, des Saints et des âmes parfaites. Plusieurs pratiquent certaines vertus ; mais sans la divine charité, ils n'en goûtent point la saveur. D'autres unissent la charité aux vertus ; mais parce qu'ils n'ont pas le don de sagesse au plus haut degré, ils n'en goûtent pas les fruits d'une manière aussi complète. Pour goûter ces vérités suaves dans ce royaume sublime, il faut que Dieu nous attire par une communication très parfaite du don de sagesse et nous élève à la cime de l'âme, où habite la vie superessentielle, adhérente, manifeste et communicative[1]. »

184. D. *Le don d'intelligence est-il un des principes formels élicitifs de la contemplation infuse ?*

R. Le don d'intelligence, nous l'avons dit (Théol. ascét., 179), a pour but de nous faire comprendre et pénétrer les vérités qui sont au-dessus des forces de notre nature[2]. Dans la contemplation infuse, cette lumière surnaturelle est si sublime que l'âme, élevée en quelque sorte au-dessus de la condition humaine[3], commence à participer au privilège de l'Ange au milieu des cé-

1. Joan. Ruysbr. *Ibid.*, c. XLI.

2. D. Th. II, II, q. VIII, c. : Indiget homo supernaturali lumine ut ulterius penetret ad cognoscendum quædam quæ per lumen naturale cognoscere non valet ; et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus.

3. D. Th. in 3. dist. 35, q. II, quæstiun. 1 : Si supernaturali lumine mens in tantum elevetur, ut ad ipsa spiritualia aspicienda introducatur : hoc supra humanum modum.

lestes clartés (156). Le don d'intelligence, communiqué alors au plus haut degré, permet à l'âme de pénétrer autant qu'il est possible dans les secrets intimes de Dieu (Théol. ascét., 180). Cette contemplation, en effet, exige une double action du Saint-Esprit : la connaissance ou pénétration des choses de l'ordre surnaturel, et un jugement sain et plein de suavité sur ces vérités. Le don d'intelligence opère en nous la première de ces influences, le don de sagesse la seconde. Le don d'intelligence est donc le compagnon inséparable du don de sagesse dans les élévations de notre âme à Dieu ; il est de tous les dons du Saint-Esprit celui qui s'en rapproche le plus en dignité, et nous pouvons le considérer, après le don de sagesse, comme un des principes formels élicitifs très puissants de la contemplation infuse[1].

185. D. *Quels sont les effets du don d'intelligence dans la contemplation infuse ?*

R. Dieu expliqua un jour à sainte Catherine de Sienne les admirables effets du don d'intelligence. Quelques passages, il est vrai, concernent les effets généraux et ordinaires de ce don divin (Théol. ascét.,180) ; mais le plus souvent, c'est d'une manifestation sublime du don d'intelligence qu'il est question. On le reconnaîtra facilement au texte que nous allons citer :

« C'est avec cette lumière qui éclairait son intelligence que me vit saint Thomas d'Aquin et qu'il acquit les clartés de la science, comme le firent saint Augustin, saint Jérôme et mes autres saints docteurs. Ils étaient éclairés d'en haut, et comprenaient dans les

1. Dion. cart. *De donis.* Tr. 2, a. 23. Fides quæ ad opera gratiæ spectat perfecta consistere nequit, nisi circa objecta atque articulos fidei intellectus duplicem actum obtineat per influentiam Spiritus sancti, videlicet rectam et veram intuitionem veritatum fidei, verumque ac saporosum eorumdem judicium... Horum itaque primum communicat Spiritus sanctus animæ rationali per donum intellectus... ; secundum quoque præstat dando sapientiæ donum.

ténèbres ma Vérité, c'est-à-dire la sainte Écriture, qui paraît obscure parce qu'elle n'est pas comprise, non par le défaut de l'Écriture, mais par l'ignorance de celui qui ne la comprend pas. Aussi, j'ai donné ces lampes pour éclairer les aveugles et les intelligences grossières, afin que l'homme puisse connaître la vérité dans les ténèbres. Moi, le feu qui consume le sacrifice, je les ai ravis en leur donnant la lumière surnaturelle qui fait comprendre la vérité dans les ténèbres. Et alors ce qui paraissait obscur est devenu évident pour les ignorants comme pour les savants. Chacun reçoit la lumière selon sa capacité, et selon la préparation qu'il apporte à me connaître ; car je ne méprise les bonnes dispositions de personne. L'intelligence reçoit une lumière infuse par la grâce, supérieure à la lumière naturelle, une lumière avec laquelle les saints docteurs et mes autres serviteurs ont connu la lumière dans les ténèbres ; des ténèbres est venue la lumière, car l'intelligence a été formée avant l'Écriture ; c'est de l'intelligence que vient la science, puisque c'est en voyant qu'elle discerne.

« Avec cette lumière, les prophètes ont vu l'avènement et la mort de mon Fils ; les apôtres l'ont possédée après la descente du Saint-Esprit ; les évangélistes, les docteurs, les confesseurs, les vierges, les martyrs, en ont tous été éclairés ; tous l'ont reçue selon que le demandaient leur salut, le salut des âmes et l'enseignement de la sainte Écriture. Les docteurs l'ont reçue pour expliquer la doctrine de ma Vérité, la prédication des apôtres et les textes des évangélistes ; les martyrs, pour montrer par leur sang la lumière de la foi, le trésor et le fruit du sang de l'Agneau ; les vierges l'ont montrée par la charité et la pureté. Les obéissants ont fait briller l'obéissance du Verbe, cette obéissance parfaite que mon Fils a embrassée pour courir à la mort ignominieuse de la Croix. Cette lumière est visible dans l'ancien et le nouveau Testament.

Dans l'ancien Testament, par les prophètes, dont l'intelligence a été surnaturellement éclairée par la grâce ; dans le nouveau Testament, par la vie évangélique révélée au chrétien fidèle... Comment la Vérité est-elle connue ? Par la lumière surnaturelle qui est donnée à qui veut la recevoir de ma grâce[1]. »

Il y a dans ce passage des Dialogues de sainte Catherine de Sienne un exposé vraiment sublime des effets extraordinaires du don d'intelligence. C'est une lumière surnaturelle et infuse par laquelle on pénètre et on approfondit la vérité ; en bien des cas, cette lumière ne sert pas seulement à celui qui la reçoit, elle est aussi donnée pour le salut des âmes, l'enseignement et l'explication de la doctrine de vérité. Ici, sans sortir de l'influence toute divine du Saint-Esprit, nous entrons dans une catégorie nouvelle de dons célestes, que les théologiens appellent *grâces gratuitement données*.

186. D. *Les dons de conseil, de piété, de force, et de crainte ont-ils quelque influence sur la contemplation infuse ?*

R. Les dons de conseil, de piété, de force, et de crainte, ne comptent pas parmi les principes formels élicitifs de la contemplation infuse, néanmoins ils nous disposent à recevoir cette faveur. Il ne faut pas oublier que la contemplation infuse est fille de la divine charité (154). Or, les dons de conseil, de piété, de force, et de crainte, en perfectionnant la volonté[2], et en la rendant souple et docile sous l'impulsion de la grâce divine, travaillent efficacement à augmenter en nous cette divine charité, ils nous aident à acquérir certaines dispositions éloignées requises pour la contem-

1. *Dialogues*, LXXXV.

2. Les dons de piété, de force, et de crainte, perfectionnent directement la volonté ; le don de conseil, comme la vertu de prudence, appartient directement à l'intelligence, mais il s'applique aussi à la volonté, en réglant et dirigeant tous ses actes dans la voie d'une parfaite discrétion.

plation (207-219), et ils nous rendent par là même plus habiles à profiter en temps opportun des lumières des dons de science, de sagesse, et d'intelligence. Nous ne répéterons pas ici ce que nous avons dit dans notre première partie du mode supérieur d'action des dons de conseils, de piété, de force, et de crainte : on ne peut douter de leur importance dans l'œuvre de la sanctification des âmes. Nous devons donc demander à Dieu indistinctement les sept dons du Saint-Esprit, mais supplions surtout son infinie Bonté d'augmenter en nous les dons de sagesse et d'intelligence : leur action est plus immédiate et plus admirable dans l'acte lui-même de la contemplation infuse[1].

187. D. *Les* grâces gratuitement données *comprennent-elles quelquefois parmi les principes formels élicitifs de la contemplation infuse ?*

R. Il peut se faire que certaines *grâces gratuitement données* soient accordées à des âmes justes en vue de la contemplation infuse (générale et indistincte) ; mais elles ne sont pas précisément nécessaires pour accomplir cet acte surnaturel, elles aident simplement à le rendre plus complet et plus parfait, en disposant l'âme d'une manière secondaire à une union plus intime avec Dieu[2].

1. Dion. cart. *De contempl.* l. I, a. 22. Quoniam dona faciunt mentem bene et prompte mobilem, docilem, dirigibilem a Spiritu sancto, sine cujus speciali dono nemo ad contemplationis arcem conscendit, affectuosissime, oret immensam munificentiam clementissimi Dei, ut septem dona Spiritus sancti quotidie corroborentur ac perficiantur in se, quatenus per hæc a Spiritu sancto frequentissime ad contemplationes prælucidas atque ignitas intime moveatur ac inflammetur : præsertimque oret pro complemento doni sapientiæ, cujus contemplatio potissime actus vocatur... Insuper oret, ut fidem suam Deus rationibus credendorum benignissime perficiat et illustret per donum intellectus, cujus est ea quæ fidei sunt penetrare, rationes credendorum intelligendo, in quo contemplationis pars magna consistit.

2. Scheam. *Theol. myst.* t. I, p. 2, c. IV, § 244. Schol. Gratiæ gratis datæ non requiruntur quidem præcise ad contemplationem extraordinariam, bene vero ad ejus complementum et perfectionem, suppositis virtutibus et donis, et licet gratiæ gratis datæ ex primaria intentione non sint, per quam homo Deo conjungitur, unionem tamen per gratiam gratum facientum producto

Cependant les *grâces gratuitement données* n'ont pas toujours ce rôle providentiel. Il y a, en effet, deux sortes de grâces : l'une, qui unit l'homme à Dieu, et qu'on appelle grâce sanctifiante (*gratia gratum faciens*) ; l'autre, qu'on appelle plus particulièrement *grâce gratuitement donnée* (*gratia gratis data*), parce qu'elle n'est pas donnée à l'homme pour le sanctifier, mais plutôt pour qu'il coopère à la sanctification des autres[1]. En ce dernier cas, les *grâces gratuitement données*, prises isolément, en dehors de l'état de grâce, ne peuvent pas compter parmi les principes formels élicitifs de la contemplation infuse[2]. Cette contemplation tire d'ailleurs

magis fovent et confirmant. Gratiæ gratis datæ saltem dispositive excitant ad majorem unionem cum Deo etiam ipsum operantem saltem secundario ; unde solum probatur contemplationem secundum essentiam suam non consistere in his gratiis, sed per illas juvari accidentaliter et perfici directe in ordine ad alios, indirecte in ordine ad se... Quia sermo est de contemplatione perfecta, quæ supponit, vel facit, animam perfectam, hæc nequit a solis gratiis gratis datis procedere, cum sit charitate formata, et elevata donis Spiritus sancti.

1. D. Th. I, II, q. CXI, a. 1, c. : Duplex est gratia : una quidem per quam ipse homo Deo conjungitur, quæ vocatur *gratia gratum faciens ;* alia vero... vocatur *gratia gratis data*... quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam justificetur, sed potius ut ad justificationem alterius cooperetur.

2. Les grâces gratuitement données sont-elles des habitudes permanentes ou simplement des mouvements passagers du Saint-Esprit ? Les auteurs sont partagés sur cette question. Bellarmin (*De gratia et lib. arb.* l. I, c. x) pense que les grâces de la sagesse, de la science, de la foi, des langues, et de l'interprétation des Ecritures sont des habitudes permanentes, et que les quatre autres sont des mouvements passagers. Plusieurs auteurs ne voient dans toutes les grâces gratuitement données que des mouvements passagers : — Viguier, *Inst. ad christ. theol.*, c. IX, § 1, v. 1. Apostolus ibi non accipit sapientiam et scientiam (quæ sunt dona Spiritus sancti)... sed pro gratiis gratis datis, quæ non sunt habitus permanentes, sed speciales motiones et instinctus Spiritus sancti. — Card. Bona., *De discr. spir.*, c. II, § 3. Hæc enim gratia, sicut et reliquæ gratis datæ, *in Christo solo* per modum habitus fuerunt. — Suarez, *De Gratia*, prol. 3, c. V, n° 7. *Nostra opinio.* Inquiri potest an hæ gratiæ (sermo sapientiæ et scientiæ) transeunter tantum dentur, vel permaneneter, per modum effectus. Quidam dicunt esse habitus, sine ulla probatione, sed quia videntur supponere has gratias in cognitione consistere, et ita non videntur illas distinguere a sapientia et scientia, quæ sunt dona Spiritus sancti. Nos vero supponimus ita ab illis distingui, sicut gratias gratis datas a gratum facientibus. Deinde supponimus dari per se primo propter convenientem usum locutionis et sermonis : Unde inferimus non dari per habitus, sed per actualem Spiritus sancti motionem.

sa perfection essentielle ; elle suppose la grâce sanctifiante et les dons du Saint-Esprit, car il s'agit d'une connaissance amoureuse qui a la charité pour principe et pour fin (148-154).

188. D. *Comment peut-on diviser et classifier les* grâces gratuitement données ?

R. Saint Paul (*I Cor.*, XII, 8) les divise ainsi : « L'un « reçoit du Saint-Esprit le don de parler avec sagesse ; « l'autre reçoit du même Esprit le don de parler avec « science ; un autre reçoit le don de la foi par le même « Esprit ; un autre, la grâce de guérir les maladies ; « un autre, le don de faire des miracles ; un autre, « le don de prophétie ; un autre, le discernement des « esprits ; un autre, le don des langues ; un autre, « le don d'interpréter les discours. »

Voici la classification des *grâces gratuitement données* d'après saint Thomas : « Ces grâces, dit-il, ont toutes pour but de nous mettre à même de coopérer à la sanctification du prochain ; or, pour cela, il faut réunir trois conditions : une connaissance approfondie des choses divines ; un moyen efficace de les confirmer et de les prouver ; la possibilité de les présenter convenablement à ses auditeurs. — A la connaissance des choses divines correspond la *foi*, qui est la certitude que nous avons des choses invisibles ; la *sagesse*, qui est la connaissance des choses divines ; la *science*, qui est la connaissance des choses humaines. — Pour confirmer la doctrine divine, il faut que celui qui enseigne fasse ce que Dieu peut faire, par des *guérisons* et par des *miracles* proprement dits, par des *prophéties* et par le *discernement des esprits*. — La manifestation de la pensée se rapporte à l'idiome dont on se sert, et c'est le *don des langues*, ou au véritable sens des textes à expliquer, et c'est l'*interprétation des discours*[1]. »

1. D. Th. I, II, q. CXI, a. 4, c. : Gratia gratis data illa sub se continet quibus homo indiget ad hoc quod alterum instruat in rebus divinis, quæ

Quatre de ces *grâces gratuitement données* peuvent devenir, par leur union à la divine charité, des principes formels élicitifs de la contemplation infuse : ce sont les dons de *science*, de *sagesse*, de la *foi*, et de *prophétie*.

189. D. *La* grâce gratuitement donnée *de* science *nous élève-t-elle à un plus haut degré de contemplation que le don du Saint-Esprit qui y correspond ?*

R. L'Esprit-Saint proportionne ses communications aux besoins des âmes et de son Eglise ; c'est pourquoi il accorde à ceux qui sont appelés au salut de leurs frères des grâces exceptionnelles, afin qu'ils puissent plus facilement les convaincre et les persuader. Il n'est donc pas douteux que le Saint-Esprit ne communique quelquefois des lumières plus abondantes par la *grâce gratuitement donnée* de *science*, afin qu'on puisse ensuite plus facilement manifester les choses divines par le moyen des créatures et des connaissances humaines[1].

190. D. *La* grâce gratuitement donnée *de* sagesse *nous élève-t-elle à un plus haut degré de contemplation que le don du Saint-Esprit qui y correspond ?*

R. La *grâce gratuitement donnée* de *sagesse* élève les âmes à un degré suréminent dans la contemplation

sunt supra rationem. Ad hoc autem tria requiruntur : primo quidem quod homo sit sortitus plenitudinem cognitionis divinorum... secundo ut possit confirmare vel probare ea quæ dicit... tertio ut ea quæ concipit, possit convenienter auditoribus proferre... Ad primum... ponitur *fides*, quæ est certitudo de rebus invisibilibus... *sermo sapientiæ*, quæ est cognitio divinorum... *sermo scientiæ*, quæ est cognitio rerum humanarum... Confirmatio est per ea quæ sunt divinæ virtuti propria... et ponitur *gratia sanitatum*... et... *operatio virtutum*... et... *prophetia*... *et*... *discretio spirituum*. Facultas autem pronuntiandi potest attendi, vel quantum ad idioma, in quo aliquis possit intelligi, et secundum hoc ponuntur *genera linguarum*, vel quantum ad sensum eorum quæ sunt proferenda, et quantum ad hoc ponitur *interpretatio sermonum*.

1. Viguerius. S. Ord. Præd. *Institutiones*, c. IX, § 1, ver. 1 : Alii datur sermo scientiæ : hoc est movetur et datur ei facultas manifestandi ea quæ sunt Dei per creaturas.

des choses divines. En effet, ceux qui connaissent plus profondément les mystères, peuvent les manifester plus complètement aux autres. Ce degré de *sagesse* n'est pas commun à toutes les âmes contemplatives ; ordinairement, il leur suffit de recevoir le *don de sagesse*, au degré nécessaire à leur propre sanctification[1].

191. D. *La* science infuse *a-t-elle quelque rapport avec les* grâces gratuitement données *de* science *et de* sagesse ?

R. La *science infuse* est certainement une *grâce gratuitement donnée*, mais cette grâce est d'un ordre tout à fait exceptionnel et excessivement rare. Elle fut accordée dans sa plénitude à Notre-Seigneur Jésus-Christ, et d'une manière admirable et suréminente quoique limitée à la très sainte Vierge Marie[2]. Saint Thomas enseigne qu'Adam l'avait reçue tant pour les choses de l'ordre naturel que pour celles de l'ordre surnaturel, en tant que cela lui était nécessaire comme chef de l'humanité. Salomon et les Apôtres reçurent aussi cette grâce dans une large mesure[3]. La *science infuse*

1. D. Th. II, II, q. XLV, a. 5, c : Quidam enim tantum sortiuntur de recto judicio... quantum necessarium est ad salutem... Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiæ donum... in quantum altiora quædam mysteria, et cognoscunt, et aliis manifestare possunt... et iste gradus sapientiæ non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gratias gratis datas.

Viguerius. S. Ord. Præd. *Ibid* : Alii datur sermo sapientiæ : hoc est, specualiter movetur, et datur ei facultas utendi dono sapientiæ, si sit in gratia : et si non sit, datur facultas ut abundet sermone, et persuadere possit per causas altissimas ea quæ pertinent ad manifestationem divinorum.

2. D. Th. III, p. q. XI, 0. — Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.*, q. III, disp. 4, a. 4, n° 5 : Pie creditur quod concessus etiam fuit (habitus scientiæ infusus) Beatissimæ Virgini Mariæ Dei Genitrici. — Philippo de la Très-Sainte-Trinité et d'autres enseignent aussi cette pieuse croyance.

3. D. Th. I p. XCIV, a. 3. *Conclusio.* Oportet eum (primum hominem) habuisse notitiam omnium naturaliter scibilium, et supernaturalium tantam, quanta opus erat. — II, II, q. CLXXIII, a. 2, c. : Repræsentantur autem divinitus menti prophetæ quandoque mediante sensu exteriùs quædam formæ sensibiles... quandoque... etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti, sicut patet de his qui accipiunt scientiam vel sapientiam infusam, sicut Salomon et Apostoli.

est quelquefois *totalement surnaturelle* : elle dépasse alors les facultés humaines et Dieu seul en est l'auteur et la source. D'autre fois, la science est infuse quant à à la manière de l'acquérir, sans dépasser absolument les forces de la nature ; en ce cas, elle indique seulement un secours spécial dans l'acquisition et dans l'application des connaissances[1].

La *science infuse* peut constituer un état habituel ou un secours transitoire. La *science infuse* universelle et habituelle a été le privilège exclusif de la sainte Humanité de Notre-Seigneur[2]. C'est une pieuse croyance que la très sainte Vierge a été favorisée pour certaines connaissances de la science infuse habituelle à un degré éminent et conforme à sa dignité de Mère de Dieu et au rang qu'elle occupe dans le plan divin comme Reine des Anges et Mère des hommes[3]. Quant aux Saints qui ont reçu la *science infuse* à des degrés divers, la plupart des auteurs affirment qu'elle leur est communiquée d'une manière plus ou moins transitoire. On cite plus particulièrement saint Bernard, saint Louis de Toulouse, le bienheureux Albert-le-Grand, saint Thomas d'Aquin saint Bonaventure, saint Thomas de Villeneuve, sainte Catherine de Sienne, sainte Thérèse, sainte Rose de Lima[4]. Bien que la science infuse ne soit accordée aux

1. D. Th. I, II, q. CXIII, a. 10, ad. 3 : Dicendum quod sapientiam et scientiam homo natus est acquirere a Deo per proprium ingenium et studium ; et ideo, quando præter hunc modum homo sapiens vel sciens efficitur, est miraculosum.

Bened. XIV. *De serv. Dei beatif.*, l. 3, c. LXIII, n° 8 : Theologi, scientiam infusam duplicem esse dicunt, aliam per se infusam, aliam infusam per accidens. Per se infusa est, quæ virtute naturali acquiri non potest a creatura, sed a solo Deo in creatura exprimi et causari debet ; et hæc absolute et simpliciter dicitur ordinis divini, et naturam excedit. Scientia vero infusa per accidens illa est, quæ viribus humani ingenii acquiri potest, sed reipsa non acquiritur ; et hæc aliquo modo supra naturam esse dicitur ex parte principii, et modi, quo causatur.

2. D. Th. III p., q. XI, c. : Utraque potentia animæ Christi fuit reducta in actum secundum hanc scientiam divinitus inditam.

3. Th. a Walgornera, *ut supra.*

4. Bened. XIV. *Ibid.* n° 8. Thomas a Jesu, *Oper.*, t. II, l. VI, c. III, ait, scientiam per se infusam posse a Deo hominibus in hac vita communi-

Saints que d'une manière transitoire, *per modum actus*, ils peuvent néanmoins discourir à volonté, *ad nutum*, sur les choses qu'ils ont apprises ainsi. Il ne s'agit plus alors d'acquérir en dehors des lois de la nature ou par un secours spécial, c'est une pure manifestation extérieure des objets déjà connus par une voie surnaturelle mais transitoire[1].

192. D. *En quoi consiste la* grâce gratuitement donnée *qu'on appelle le don de la* foi ?

R. C'est une grâce de certitude qui tient le milieu entre l'obscurité de la foi et la claire vision : ce que les Anges ont vu face à face dans la Lumière incréée, est alors communiqué par leur ministère aux âmes qui ont à remplir quelque mission surnaturelle. C'est ainsi que Moïse reçut la loi par le ministère des Anges, au sommet du Sinaï : Dieu lui parla *face* à *face*, c'est-à-dire dans une contemplation éminente et familière, qu'il faut placer immédiatement au-dessous de la vision de l'essence divine. Cette céleste inspiration porte avec elle une grande certitude, et il doit en être ainsi, car il s'agit de faire connaître et d'affirmer les communications divines avec une pleine et entière

cari ;... et probabile quoque putat, fuisse aliquando sanctissimis viris concessam per modum actus... Apud SUAREZ, t. I *de gratia*, prol. III, c. v, n° 1 et sequent., et apud Card. de Laurea in. 3 sent. t. IV, disp. 19, a. 4 et 5, ubi animadvertunt has gratias gratis datas sermonis et sapientiæ non conferri per habitus, sed per actualem Spiritus sancti motionem. — *Ibid.* n° 12 : In libro 2 hujus Operis, c. XXV, n° 9, mentio facta est nonnulorum Sanctorum, Bernardi videlicet, Ludovici Tolosani, Thomæ Aquinatis, Bonaventuræ, Thomæ de Villanova et Sanctarum Catharinæ Senensis, Theresiæ, et Rosæ de Lima, qui omnes scientia infusa a Deo donati sunt.

1. SYLVIUS, in II, II, q. CLXXI, a. 2, ad. 1 : Si intelligatur penes prophetas esse facultatem prophetandi, quantum ad cognitionem seu revelationem... *Neg...* Si autem intelligatur penes prophetas esse... ea quæ prophetice cognita sunt pronuntiandi..., sic est vera. Spiritus enim prophetarum prophetis subjecti sunt, quantum ad elocutionem eorum quæ per revelationem cognoscunt, ita ut in ipsorum potestate sit ea eloqui vel non eloqui quando voluerint. Videatur D. Th. II, II, CLXXIII, a. 3, ad. 4.

sécurité[1]. Le don de la *foi* correspond à la sixième béatitude et au don d'intelligence[2].

193. D. *En quoi consiste le don de* prophétie ?

R. Le don de *prophétie*, pris dans toute son étendue, consiste à pénétrer et à faire connaître les choses qui ne sont connues que de Dieu seul ; dans une acception plus particulière et plus restreinte, c'est une révélation des événements futurs.

D'après saint Thomas, la connaissance prophétique, étant un effet de la lumière divine, peut nous faire tout connaître, les choses divines aussi bien que les choses humaines, les choses spirituelles aussi bien que les choses corporelles. C'est ainsi qu'il fut donné à Isaïe de voir l'excellence de Dieu et le ministère des Anges (Is., VI, 1) : « J'ai vu, dit-il, le Seigneur assis sur un « trône très haut et très élevé ». En ce qui concerne les corps naturels, Isaïe nous dit encore (XL, 12) : « Qui est celui qui a mesuré les eaux dans le creux de « sa main ? » Pour ce qui regarde la morale (Is., LVIII, 7) : « Rompez votre pain et donnez-le à celui qui a « faim, etc. ». Enfin, elle comprend les événements futurs (Is., XLVII, 9) : « Ces deux maux viendront « tout à coup fondre sur vous en un même jour, la sté- « rilité et le veuvage ».

Il faut remarquer que plus un objet est éloigné de la connaissance humaine, plus il devient l objet propre de la prophétie ; ce qui établit trois degrés différents.

1. D. Th. *Cont. gent* l. 3, q. CLIV : Angelorum interveniente officio manifestantur (invisibilia) quibusdam hominibus, non quidem per apertam visionem, sed per quamdam certitudinem provenientem ex revelatione divina... Hæc autem certitudo necessaria est ad hoc quod aliis proponi possint ea quæ divina revelatione percipiuntur : non enim cum securitate aliis proferimus de quibus certitudinem non habemus. — Et I, II, q. XCVIII, a. 3, ad. 2 : Per visionem faciei intelligitur quædam eminens contemplatio et familiaris infra essentiæ divinæ visionem.

2. D. Th. in III, q. XXXIV, a. 5, c. : Per cognitionem spiritualium sine dubitatione... est *fides* : Glossa « de invisibilibus certitudo » : et respondet **sextæ beatitudini, et dono intellectus.**

Le premier renferme les choses ignorées d'un homme en particulier, parce qu'il ne peut ni les voir, ni les comprendre, mais qui peuvent être connues par d'autres. C'est ainsi qu'Élisée connut prophétiquement ce que son disciple Giézi avait fait en son absence (*IV Reg.*, v) ; c'est ainsi également que les pensées du cœur peuvent être manifestées prophétiquement (*I Cor.*, xiv) : de cette manière, ce que l'un sait par démonstration, l'autre l'apprend par révélation. — Le second degré comprend les vérités qui surpassent généralement la connaissance de tous les hommes, non parce qu'elles ne sont pas susceptibles d'être connues en elles-mêmes, mais parce que nous ne pouvons pas les atteindre. Tel est le mystère de la sainte Trinité. — Le troisième degré renferme les choses qui échappent à la connaissance de tous les hommes, parce qu'elles ne peuvent pas être connues en elles-mêmes, comme sont les futurs contingents : c'est surtout de là que la prophétie tire son nom[1].

1. D. Th. II, II, q. CLXXI, a. 3, c. : Cognitio prophetica est per lumen divinum, quo possunt omnia cognosci tam divina quam humana, tam spiritualia quam corporalia : et ideo revelatio prophetica ad omnia hujusmodi se extendit ; sicut de his quæ pertinet ad Dei excellentiam et angelorum, spirituum ministerio revelatio prophetica facta est Isaiæ, c. VI, ubi dicitur : *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum.* Cujus etiam prophetia continet ea quæ pertinent ad corporalia naturalia, secundum illud Isaiæ, 40, 12 : *Quis mensus est pugillo aquas ?* etc. Continet etiam ea quæ ad mores hominum pertinent, secundum illud Isaiæ, 58, 7 : *Frange esurienti panem tuum*, etc. Continet etiam ea quæ pertinent ad futuros eventus secundum illud Isaiæ, 47, 9 : *Venient tibi duo in die una subito, sterilitas et viduitas.*

Considerandum tamen est quod, quia prophetia est de his quæ procul a nostra cognitione sunt, tanto aliqua magis ad prophetiam pertinent, quanto longius ab humana cognitione existunt. Horum autem est triplex gradus. Quorum unus est eorum quæ sunt procul a cognitione hujus hominis sive secundum sensum, sive secundum intellectum, non autem a cognitione omnium hominum... Et sic Elisæus prophetice cognovit quæ Giezi discipulus ejus in absentia fecerat, ut habetur, 4. *Reg.* 5, et similiter cogitationes cordis unius alteri prophetice manifestantur, ut dicitur, *I Cor*, 14, et per hunc modum etiam ea quæ unus scit demonstrative, alii possunt prophetice revelari. Secundus autem gradus est eorum quæ excedunt universaliter cognitionem omnium hominum, non quia secundum se non sint cognoscibilia, sed propter defectum cognitionis humanæ; sicut mysterium Trinitatis... Ultimus autem gradus est eorum quæ sunt procul-

194. D. *Le don de* prophétie *est-il un des principes formels élicitifs de la contemplation infuse ?*

R. Le don de *prophétie* peut devenir au même titre que les autres *grâces gratuitement données* dont nous avons parlé, un des principes formels élicitifs de cette contemplation. En rapprochant les deux premiers degrés du don de prophétie, expliqués dans la réponse précédente, des grâces de *science*, de *sagesse*, de *foi*, et même de *science infuse*, il est facile de remarquer la parfaite ressemblance qui existe entre ces différentes sources de lumière : ces grâces ne sont pas autre chose que la lumière prophétique dans son sens universel. On peut dire alors que le don de *prophétie* est un des principes formels élicitifs de la contemplation infuse. — Quand il s'agit de la révélation des choses futures ou de la prophétie proprement dite, c'est toujours Dieu qui éclaire, l'objet seul est changé.

La lumière prophétique agit manifestement dans les révélations et dans certaines visions (193). D'après plusieurs auteurs cette lumière se produit aussi d'une manière ineffable dans une contemplation très sublime de Dieu. Alors, les ténèbres disparaissent pour faire place à un commencement de lumière céleste. Ce n'est pas encore la lumière de la gloire, c'est plus que la lumière de la foi, plus que la lumière de la sagesse, c'est une lumière qu'on appelle *prophétique* (quelque lumière suréminente) ; cette lumière, accompagnée d'espèces infuses très parfaites, vient sous l'influence d'une grâce spéciale fortifier et augmenter la lumière de la foi et de la sagesse. L'âme ne contemple plus Dieu par voie de *négation* ou d'*affirmation*, mais par un regard et une intuition très simple, très tranquille et très lucide[1].

ab omnium hominum cognitione, quia in seipsis non sunt cognoscibilia ; ut contingentia futura... Ad prophetiam propriissime pertinet revelatio eventuum futurorum : unde et nomen prophetiæ sumi videtur.

1. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. IV, dis. 2, a. 8, n° 3 ;

195. D. *La* lumière de gloire *est-elle quelquefois accordée sur la terre ?*

R. D'après saint Augustin, saint Thomas et d'autres, cette faveur insigne a été accordée à Moïse et à saint Paul[1]. Le même privilège revient de droit à la très sainte Vierge Marie. Quelques auteurs vont jusqu'à croire que de tout temps il s'est rencontré des âmes favorisées de cette grâce dans les plus hauts degrés de la contemplation. Quoi qu'il en soit de cette opinion, il faut le reconnaître, chez les Saints, la vision béatifique n'a été que transitoire[2] : Notre-Seigneur Jésus-Christ seul en a joui habituellement dès ici-bas[3].

Caligines abscesserunt, et venit... clara serenitas, in qua æterna Majestas modo ineffabili videtur. Atque imprimis, dantur animæ oculi, quibus Deum videat, id est, lumen supernaturale et divinum, quod ad tantam ac tam mirabilem visionem sufficiat. Hoc non est lumen fidei, nec lumen sapientiæ tantum, quod ad sic videndum parum est. Non est etiam lumen gloriæ, quod patriæ cœlesti servatum est. Sed existimo quod est illud lumen quod D. Th., II, II, q. CLXXV, a. 2, prophetis datum est vel aliud simile, quod fidem et sapientiam roboret, atque perficiat. Datur etiam illi (animæ) species quædam Deum perfectissime repræsentans, quæ non per sensus ingreditur, neque sensibus accipitur, neque ab aliis formis præhabitis componitur, sed recenter intellectui infunditur. His autem duobus ornatus intellectus, et altissimo auxilio communitus videt Deum non negando... non affirmando... sed sincerissime, et tranquillissime, et serenissime divinam magnitudinem intuendo. — Cf. ALVAREZ DE PAZ. *De inquisitione pacis, sive studio orationis*, l. V, p. 3, c. XIV.

1. D. Th. II, II, q. CLXXV, a. 3, ad. 1 : Mens humana divinitus rapitur ad contemplandam veritatem tripliciter... Tertio modo ut contempletur eam in sua essentia, et talis fuit raptus Pauli, et etiam Moysis. — I p. q. XII, a. 11, ad. 2 : Sicut Deus miraculose aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur, ita etiam supernaturaliter, et præter communem ordinem, mentes aliquorum in hac carne viventium, sed non sensibus carnis utentium, usque ad visionem suæ essentiæ elevavit ; ut dicit Augustinus... de Moyse, qui fuit magister Judæorum, et de Paulo, qui fuit magister gentium.

2. Th. a WALGORNERA. *Theol. myst.* D. Th. q. III, disp. 4, a. 5, nº 2 ; Aliqui indicare videntur in omni ætate viris dono contemplationis eximie cumulatis, hanc gratiam a Domino fuisse concessam, ut aliquoties ipsi clare et intuitive conspexerint. Docet id. D. Bonaventura qui sic ait... Rapti autem non habent habitum gloriæ sed actum. — D. Th. II, II, q. CLXXV, a. 3, ad. 2 : per modum cujusdam passionis transeuntis.

3. D. Th. III, p. q. IX, a. 2, c. : Oportuit quod cognitio beata, in Dei visione consistens, excellentissime Christo homini conveniret.

On nous permettra de citer un fait arrivé à sainte Catherine de Sienne à l'appui de l'opinion de saint Thomas sur la possibilité de l'acte transitoire de la vision béatifique en ce monde. Interrogée sur ce fait par le bienheureux Raymond de Capoue, son confesseur, elle répondit entre autres choses : « Oui, soyez-en certain, le cœur qui est dans ce faible corps a été brisé par la charité : il s'est partagé en deux, et il me semble ressentir encore en moi la place de sa séparation. Par conséquent, mon âme a bien quitté mon corps, et j'ai vu les secrets de Dieu qu'il est impossible de dire sur la terre... L'amour fut fort comme la mort. Oui, mon cœur se brisa, mon âme s'affranchit de ses liens ; mais, hélas ! ce fut pour bien peu de temps... Les personnes qui ont été témoins de ma mort, disent que je restai quatre heures avant de revenir à la vie... Soyez donc assuré que j'ai vu la divine Essence, et c'est pour cela que je souffre tant de rester enchaînée à mon corps[1] ». — Sainte Catherine revient ailleurs sur la nature de cette vision divine, comme nous pouvons le voir dans une lettre qu'elle écrivit au même bienheureux Raymond, où elle rappelle ce fait en parlant d'une autre extase : « Je fus renversée, et quand je fus par terre, il me sembla que mon âme avait quitté mon corps, non pas comme lorsqu'elle le quitta en effet, et que je goûtais le bonheur des bienheureux en jouissant avec eux du souverain Bien ; mais alors il me semblait que j'étais une chose distincte et séparée ; mon corps ne paraissait pas être à moi, mais à un autre[2] ». — En rapprochant ces deux textes de sainte Catherine de Sienne, on trouve non seulement l'affirmation du même fait, mais son explication conforme

1. *Vie de sainte Catherine de Sienne*, par le B. Raymond de Capoue (éd. Cartier). P. 2, c. VI, n° 21 et 22.
2. *Lettres* (éd. Cartier). l. CXLVIII (102).

à la doctrine de saint Thomas ; en effet, si la sainte dit : « mon âme a bien quitté mon corps », elle ajoute : « il me sembla que mon âme avait quitté mon corps ». Tout s'explique, elle a vu Dieu, comme si elle était morte[1].

1. D. Th. II, II, q. CLXXV, a. 5, *concl.* Quanquam necessarium fuerit in raptu Pauli intellectum ejus abstrahi a phantasmatibus et sensibilium perceptione, non oportuit tamen animam illius sic a corpore separari, ut ei non uniretur ut forma. — Phil. a SS. Trinitate, *Sum. theol. myst.*, p. 3, tr. 3, disc. 1, a. 7 : Quamvis autem de lege ordinaria, ad claram Dei visionem mors naturalis sequi debeat, juxta illud dictum Domini : *non videbit me homo, et vivet* : potest tamen divinitus fieri, quod mors non sequatur, non tantum quando hujusmodi visio est per modum transeuntis, quomodo hic exponsæ communicatam dicimus, sed etiam quando diu et continuo, ut in sacra Christi Domini conceditur humanitate.

CHAPITRE III

Les effets de la Contemplation infuse

196. *Effets nombreux et variés de la contemplation infuse.* — 197. *Qualités distinctives de l'acte contemplatif.* — 198. *élévation douce et agréable de l'âme à Dieu ;* 199. *élévation et suspension de l'âme au-dessus d'elle-même ;* 200. *ardent désir des biens célestes et mépris des choses de la terre ;* 201. *union de transformation divine.* — 202. *Effets proprement dits de la contemplation infuse ;* 203. *admiration ;* 204. *avant-goût du ciel ;* 205. *charité et vertus quelquefois héroïques.* — 206. *Sans l'amour de Dieu et du prochain, la contemplation n'est qu'une pure illusion.*

196. D. *Quels sont les effets de la contemplation infuse ?*

R. Ces effets sont nombreux et variés. Nous aurons l'occasion d'en signaler plusieurs quand nous parlerons des différents degrés de la contemplation. Il nous suffira pour le moment d'indiquer les effets qui ont une portée générale. Ces effets sont de deux sortes : les uns appartiennent comme propriétés distinctives à l'acte même de la contemplation infuse, les autres qu'on peut

1. Les effets dont nous parlons ici se produisent principalement dans la contemplation infuse, générale et indistincte ; néanmoins, la contemplation extraordinaire particulière et distincte peut aussi quelquefois imprimer dans les âmes des effets semblables, lorsqu'une grande fidélité correspond aux grâces reçues. Ces effets ne sont pas non plus tellement propres à la contemplation infuse qu'on ne puisse les rencontrer à un certain degré dans la contemplation acquise (Theol. ascet. 274, 275).

appeler effets proprement dits, en sont les conséqences et les fruits.

197. D. *Quelles sont les propriétés distinctives de la contemplation infuse ?*

R. Pour déterminer les propriétés distinctives de la contemplation infuse, nous nous servirons de la pensée de saint Grégoire le Grand dans une de ses homélies sur Ezéchiel : « La contemplation, dit ce docteur, est un acte doux et aimbale, qui élève l'âme au-dessus d'elle-même, lui fait désirer les choses divines et mépriser les choses de la terre, et lui découvre les mystères les plus cachés[1] ». — Nous trouvons dans ces paroles quatre signes distinctifs de la contemplation infuse : 1° une élévation douce et agréable de l'âme de Dieu ; 2° une élévation qui attire l'âme au-dessus d'elle-même ; 3° un ardent désir des biens célestes et un grand mépris des choses de la terre ; 4° une union de transformation divine.

198. D. *Comment la contemplation infuse rend-elle l'élévation de notre âme à Dieu très douce et très agréable ?*

R. La contemplation convient naturellement à l'homme, en tant qu'être raisonnable. En effet, nous désirons tous acquérir des connaissances, et nous éprouvons du plaisir à les posséder. Ce plaisir est d'autant plus grand qu'il est satisfait d'une manière plus facile et plus parfaite par les dons de sagesse et de science, et que, d'autre part, nous contemplons un objet que nous aimons. Or, la contemplation qui élève l'âme à Dieu par un regard excessivement simple et

1. S. Greg., l. II, hom. II, *In Ezech.*, n° 1328. Ed. Migne. Contemplativæ vitæ amabilis valde dulcedo est, quæ super semetipsam animam rapit, cœlestia appetit, terrena autem debere esse contemptui ostendit, et spiritualia mentis oculis patefacit.

ardemment affectueux nous fait goûter cette double satisfaction : celle de la contemplation elle-même et celle de l'amour divin[1].

Empruntant la pensée de saint Thomas, on peut dire alors : « Enlève-toi, ô mon âme ! vois et contemple Dieu : il est souverainement bon et aimable. Que ton intelligence examine attentivement quel est ce bien, combien il est grand ! Sache et reconnais que ce bien l'emporte sur tout ce que l'on peut désirer ; il est aimable par dessus tout ce qui est aimable... Dieu est la suavité sans mélange et la délectation parfaite. Il est écrit (Ps. XL) : « Vous nous abreuverez au torrent « de votre volupté ». Si la jouissance est un bien désirable, la jouissance par excellence est un bien souverain et souverainement désirable... La délectation, d'après Aristote, consiste dans l'union de l'objet qui convient avec celui à qui il convient. Dieu l'emporte sur tout ce qui est désirable, il réjouit donc plus que tout ce qu'on peut désirer, et cela, d'une manière plus complète, plus intime et plus durable. Tout autre bien, en effet, ne nous procure qu'une jouissance partielle : la saveur réjouit le goût, mais elle ne réjouit pas l'ouïe ; la musique réjouit l'ouïe, mais ne réjouit pas la vue ; et ainsi du reste. Mais Dieu nous satisfait complètement, parce qu'il est le bien universel, et qu'il est la cause de tout bien partiel... Il est d'autres biens qui ne charment que superficiellement et extérieurement. Mais Dieu répand le bonheur au plus intime de l'âme, car

1. D. Th. II, II, q. CLXXX, a. 7, c. : Contemplatio veritatis competit homini secundum naturam suam, prout est animal rationale : ex quo contingit quod *omnes homines natura scire desiderant*, et per consequens in cognitione veritatis delectantur : et adhuc magis fit hoc delectabile habenti habitum sapientiæ et scientiæ, ex quo accidit quod sine difficultate aliquis contemplatur. Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte objecti, in quantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur... Quia ergo vita contemplativa præcipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet charitas..., inde est quod in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed etiam ratione ipsius divini amoris.

Dieu seul peut remplir de sa présence notre substance spirituelle, et la réjouir entièrement[1] ».

199. D. *Comment la contemplation infuse élève-t-elle l'âme au-dessus d'elle-même ?*

R. L'âme, dans la contemplation infuse, est conduite par Dieu en dehors des lois ordinaires de la connaissance intellectuelle (150-151) : c'est l'Esprit-Saint qui agit et qui l'attire vers les choses surnaturelles, de telle sorte qu'elle est ravie quelquefois avec abstraction des sens, comme il est dit dans Ezéchiel (VIII, 3) : « L'Esprit m'éleva entre le ciel et la terre et m'amena « en vision à Jérusalem[2] ». Dans cet état, l'âme est certainement élevée au-dessus d'elle-même, c'est-à-dire au-dessus de la manière ordinaire de connaître et d'agir, encore qu'il n'y ait pas abstraction des sens.

200. D. *Comment la contemplation infuse excite-t-elle dans l'âme un ardent désir des biens célestes et un grand mépris des choses de la terre ?*

R. La contemplation infuse consiste, nous l'avons dit, dans un regard excessivement simple et ardemment affectueux des choses divines. Or, une vue si parfaite ne peut manquer de produire dans les âmes tous les effets d'un ardent désir des biens célestes et d'un grand mépris des choses de la terre.

« Cinq choses, d'après la pensée de saint Thomas, accompagnent nos saints désirs : le mouvement, la

1. D. Th. Opusc. LXI (ed. rom.). *De dilect. Dei et proximi*, c. II.

2. D. Th., II, II, q. CLXXV, a. 1, c. : Anima hominis dupliciter dicitur rapi ad id quod est præter naturam : uno modo quantum ad terminum raptus... alio modo quantum ad motum homini connaturalem, qui est ut per sensibilia intelligat veritatem... Hujusmodi autem abstractio, ad quæcumque fiat, potest ex triplici causa contingere : uno modo ex causa corporali ;... secundo modo ex virtute rationum ;... tertio modo ex virtute divina, et sic loquimur nunc de raptu, prout scilicet aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia cum abstractione a sensibus, secundum illud Ezech. 8, 3 : *Spiritus elevavit me inter exiium et terram, et adduxit me in Jerusalem in visione Dei.*

crainte, la douleur, la consolation, la jouissance. Et d'abord, nous sommes mis en mouvement par nos saints désirs : c'est ainsi que nous accomplissons les commandements, parce qu'ils sont nécessaires pour obtenir l'objet désiré, les conseils, parce qu'ils sont utiles, les défenses, pour éloigner les obstacles... En second lieu, les saints désirs sont accompagnés de douleurs ; car, plus nous sommes portés à posséder, plus nous éprouvons de peine à nous voir éloignés de la possession. La crainte se fait aussi sentir ; en effet, plus nous désirons obtenir une chose, plus nous craignons de ne pas l'atteindre ; plus nous désirons nous unir à elle, plus nous craignons d'en être séparé. La consolation accompagne également nos saints désirs, parce que l'objet désiré s'approche. Enfin, la possession du souverain Bien produit dans l'âme une joie immense et durable[1] .»

Tels sont les sentiments qui accompagnent les saints désirs d'une âme contemplative.

201. D. *Comment la contemplation infuse produit-elle dans l'âme une union de transformation divine ?*

R. Voici comment d'après saint François de Sales, la contemplation infuse produit dans l'âme une union de transformation divine.

« Nous ne parlons pas icy, dit-il, de l'unyon generale du cœur avec son Dieu ; mais de certains actes et mouvements particuliers que l'ame recueillie en Dieu fait par maniere d'orayson, affin de s'unir et joindre de plus en plus à sa divine bonté... Ainsi un sentiment de dilection, comme, par exemple : *Que Dieu est bon !* estant entré dans le cœur, d'abord il fait l'unyon avec cette bonté ; mais estant entretenu un peu longuement comme un parfum precieux, il penetre de tous costez l'ame, il se respand et dilate dans nostre volonte, et,

1. D. Th. Opusc. LXI (ed. rom.). *De dilect. Dei et proximi*, c. IV.

par maniere de dire, il s'incorpore avec nostre esprit, se joignant et serrant de toutes parts de plus en plus à nous et nous unissant à luy. Et c'est ce que nous enseigne le grand David, quand il compare les sacrées parolles au miel (*Ps.* CXVIII) ; car qui ne sçayt que la douceur du miel s'unit de plus en plus à nostre sens par un progrez continuel de savourement, lorsque le tenant longuement en la bouche, ou que l'avalant tout bellement, sa saveur penetre plus avant le sens de nostre goust ? Et, ce sentiment de la bonté céleste... demeurant un peu longuement dans un cœur amoureux, il se dilate, il s'estend et s'enfonce par une intime penetration en l'esprit, et de plus le detrempe tout de sa saveur, qui n'est autre chose qu'accroistre l'unyon, comme fait l'onguent precieux ou le bausme, qui, tombant sur le cotton, se mesle et s'unit tellement de plus en plus avec iceluy, qu'enfin on ne sçauroit plus dire si le cotton est parfumé ou s'il est parfum, ny si le parfum est cotton ou le cotton parfum[1]. »

Saint François de Sales, dans un autre passage, compare la contemplation à une manne céleste[2]. Cette comparaison est très juste, puisqu'en réalité la contemplation est la nourriture spirituelle de nos âmes[3]. Or, il y a cette différence entre l'aliment corporel et l'aliment spirituel, que l aliment corporel se change en la substance de celui qui le reçoit, tandis que l'aliment spirituel change en lui-même l'âme qui s'en nourrit. Saint Augustin (*Conf.* L, 7, c. X) entendit Notre-Seigneur qui lui disait : « Vous ne me chan-« gerez pas en votre substance, comme il arrive avec « la nourriture corporelle, mais ce sera vous qui serez

1. *Traité de l'amour de Dieu*, l. VII, c. I. (Ed. Briday.)

2. *Ibid.*, l. VI, c. I : « L'orayson est une *manne* pour l'infinité des gouts amoureux et des précieuses suavitez qu'elle donne à ceux qui en usent ».

3. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.*, q. III, disp. 3, a. 2, nº 6 : Dominus spiritualia puris ejus oculis patefaciens, eam (animam) proportionate nutrit et fovet alimento, *Manna* scilicet illo cœlesti, et pane beatorum spirituum.

« changé en moi[1] ». C'est appuyé sur ce fondement solide que nous disons avec tous les auteurs mystiques que la contemplation infuse produit dans l'âme une union de transformation divine (Théol. ascét. 207-208) et 256-271).

202. D. *Quels sont les effets proprement dits de la contemplation infuse ?*

R. Ces effets sont de deux sortes : les uns regardent l'intelligence, les autres concernent la volonté. Du côté de l'intelligence, c'est une lumière très vive et très sublime qui opère ces effets ; dans la volonté, c'est un amour très ardent et très suave[2].

203. D. *Quels sont les effets de la contemplation infuse produits par la lumière répandue dans l'intelligence ?*

R. Tous les effets de la contemplation infuse produits par la lumière répandue dans l'intelligence peuvent se réduire à un sentiment vif et profond d'admiration. Que de choses merveilleuses dans cet acte éminemment surnaturel ! Pénétration de la loi divine et des voies spirituelles, clarté toute céleste, beauté vraiment divine, tout ce qui peut satisfaire nôtre intelligence s'y trouve réuni[3]. L'admiration prend sa source dans la révélation d'une chose cachée qui sur-

1. D. Th. III p., q. LXXIII, a. 3, ad. 2 : Hæc est differentia inter alimentum corporale et spirituale, quod alimentum corporale convertitur in substantiam ejus qui nutritur... sed alimentum spirituale convertit hominem, in seipsum, secundum illud quod Augustinus dicit in lib. *Confess.*, c. x, ad med., quod quasi audivit vocem Christi dicentis sibi : *Nec tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuæ, sed tu mutaberis in me.*

2. Lopez-Esquerra, *Lucerna myst.* tr. 1, c. III, n° 19. Cum principalis agens sit Deus, lumen quod infunditur validissimum est et altissimum, et amor similiter, fortis, ardentissimus, et suavissimus.

3. D. Th. super Cap. LX Isaie : *Illuminare Hierusalem.* Ecclesia illuminatur lumine sacræ doctrinæ... spiritualis intelligentiæ... gratiæ... gloriæ... lætitiæ... divinæ substantiæ. — Ita similiter, ait Th. a Walgornera (*Theol. myst. D. Th.*, q. III, disp. 3, a. 2, n° 7), dicendum est de viris contemplativis.

passe notre capacité[1]. Aussi, l'âme contemplative ne peut pénétrer dans les mystères incompréhensibles de Dieu, sans s'écrier avec le Psalmiste (*Ps.* XCII, 4) : « Seigneur, vous êtes *admirable* », et (*Ps.* CXVIII, 129,) « les manifestations de votre Vérité incréée me jettent dans « *l'étonnement*[2] ». D'autre part, saint Bernard nous l'affirme : « La première et la plus grande contemplation, c'est l'admiration de la Majesté ; celle-ci demande un cœur parfaitement net et pur, afin qu'étant exempt de tout vice et déchargé de tout péché, elle s'élève plus aisément vers les choses divines, et que, l'ayant quelquefois et pour quelques moments ravi d'étonnement et en extase, elle le tienne dans une admiration continuelle[3] ».

« L'admiration, dit saint François de Sales, se fait en nous par la rencontre d'une vérité nouvelle que nous ne cognoissions pas, ny n'attendions pas de cognoistre ; et si, à la nouvelle vérité que nous rencontrons, est jointe la beauté et la bonté, l'admiration qui en provient est grandement délicieuse : ainsi, la royne de Saba treuvant en Salomon plus de veritable sagesse qu'elle n'avoit pensé, elle demeura toute pleine d'admiration (*III Reg.*, X) ; et les Juifs, voyant en nostre Sauveur une science qu'ils n'eussent jamais creue, furent surpris d'une grande admiration (MATTH., X). Quand donc il plaist à la divine bonté de donner à nostre entendement quelque speciale clarté, par le moyen de laquelle il vient à contempler les mystères divins d'une contemplation extraordinaire et fort

1. D. Th. in 2, dist. 18, q. 1, a. 3 : Admiratio duo requirit, scilicet, quod causa sit occulta, et quod aliquid in re videatur repugnare.

2. D. Th. super cap. III, *Joan*, l. II : Est admiratio... devotionis, secundum quod aliquis magnalia Dei considerans, cognoscit ea sibi incomprehensibilia esse : unde relinquitur admirationi locus, secundum illud Ps. XCII : *Mirabilis in altis Dominus* ; et alibi 118 : *Mirabilia testimonia tua*. — II, II, q. CLXXX, a. 3, ad. 3 : Admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicujus rei excedentis nostram facultatem : unde admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis.

3. *De la considération*, l. V, c. XIV.

relevée, alors, voyant plus de beauté en iceux qu'il n'avoit peu imaginer, il entre en admiration. Et, l'admiration des choses aggreables attache et colle fortement l'esprit à la chose admirée, tant à raison de l'excellence de la beauté qu'elle luy decouvre, qu'à raison de la nouveauté de cette excellence, l'entendement ne se pouvant assez assouvir de voir ce qu'il n'a encore point veu, et qui est si aggreable à voir. Et quelquefois, outre cela, Dieu donne à l'ame une lumiere non-seulement claire, mais croissante comme l'aube du jour ; et alors, comme ceux qui ont trouvé une miniere d'or, fouillent tousjours plus avant pour trouver tousjours davantage de ce tant désiré metail, ainsi l'entendement va de plus en plus s'enfonçant en la consideration et admiration de son divin object : car, ne plus ne moins que l'admiration a causé la philosophie et attentive recherche des choses naturelles, elle a aussi causé la contemplation et la theologie mystique ; et d'autant que cette admiration, quand elle est forte, nous tient hors et au-dessus de nous-mesmes par la vive attention et application de nostre entendement aux choses celestes, elle nous porte par consequent en l'extase[1]. »

204. D. *Quels sont les effets suaves de la contemplation infuse sur la volonté ?*

R. Tous les effets suaves de la contemplation infuse sur la volonté se résument dans un seul mot : avant-goût du ciel. Nous avons déjà parlé du plaisir ineffable qui se rencontre dans l'acte lui-même de la contemplation (198) ; ici, il y a quelque chose de plus, ce n'est pas seulement le plaisir de connaître, c'est la joie de posséder, c'est le repos du cœur[2]. L'âme, trans-

1. *Traité de l'amour de Dieu*, l. VII, c. IV.

2. D. Th., I, II, q. XXII, a. 3, c. : Delectatio causatur ex præsentia boni convenientis... Est autem aliquid nobis præsens dupliciter : uno modo secundum cognitionem... alio modo secundum rem. — *Ibid.* q. XXIII, a. 4, c. : Delectatio... importat quietationem appetitus in bono.

portée d'une sainte allégresse, voudrait chanter à son Bien-Aimé un cantique nouveau, mais elle ne peut rendre par des paroles les immenses délices qu'elle éprouve au plus intime de son être. Comment pourrait-elle exprimer cette joie du ciel ? « L'œil n'a point « vu, l'oreille n'a point entendu, et le cœur de l'homme « ne peut concevoir ce que Dieu a fait en faveur de « ceux qui l'aiment (*I Cor.*, II, 9)[1]. »

Ce cantique nouveau, que l'âme éprise des beautés divines, ne peut ni taire, ni exprimer[2], sainte Catherine de Sienne va essayer de nous le faire entendre : « Après que cette âme eut vu avec l'œil de son intelligence et connu à la sainte lumière de la foi la vérité et la perfection de l'obéissance, après qu'elle l'eut entendue avec sa raison, et goûtée avec son cœur par l'ardeur du désir, elle se contempla dans la Majesté divine, et lui rendit grâces en disant : O Père, je vous remercie de ce que vous n'avez pas méprisé votre créature. Vous n'avez pas détourné de moi votre visage, et vous n'avez pas repoussé mes désirs ; vous, la Lumière, vous n'avez pas considéré mes ténèbres ; vous, la Vie, vous ne vous êtes pas éloigné de moi, qui suis la mort ; vous, le Médecin suprême, vous avez regardé ma grande infirmité ; vous, l'éternelle Pureté, vous ne vous êtes pas détourné de mes souillures et de mes misères ; vous, l'Infini ; moi, le néant ; vous, la Sagesse ; moi, la folie... Oui, vous, la Sagesse, la Bonté, la Clémence ; vous, le Bien suprême et infini. Dans votre lumière, j'ai trouvé la lumière ; dans votre sagesse, la vérité ; dans votre clémence, la charité et l'amour... O Trinité éternelle ! O Déité, qui, par l'union de votre

1. D. Th. in Psal. XXXII, 3 : *Cantate ei canticum novum ; bene psallite ei in vociferatione*, vel *in jubilatione* seu *in jubilo*, secundum Hieronymum. Est autem jubilus lætitia ineffabilis, quæ verbis exprimi non potest... Illa autem quæ non possunt exprimi, sunt bona gloriæ. *I Cor*, II, 9 : « Oculus non vidit, etc. ».

2. D. Th. in Psal. XLVI, 2 : « *Jubilate Deo in voce exultationis.* Jubilus est ineffabile gaudium, quod nec taceri potest, sed non potest exprimi.

nature divine, avez donné un si grand prix au sang de votre Fils unique ! ô Trinité éternelle ! vous êtes une mer profonde où plus je me plonge, plus je vous trouve, et plus je vous trouve, plus je vous cherche. Vous êtes inépuisable, et en rassasiant l'âme dans vos profondeurs, vous ne la rassasiez jamais ; elle est toujours affamée de vous, éternelle Trinité ; elle désire vous voir avec la lumière dans votre lumière... J'ai goûté et j'ai vu avec la lumière de l'intelligence, dans votre lumière, l'abîme de votre Trinité éternelle et la beauté de votre créature... O abîme, ô Déité éternelle, ô Mer profonde ! pouviez-vous me donner plus qu'en vous donnant vous-même ? Vous êtes un feu qui brûle toujours et ne se consume jamais. Vous consumez par votre ardeur tout amour de l'âme pour elle-même. Vous êtes un feu qui détruisez toute froideur. Vous éclairez, et votre lumière me fait connaître votre vérité. Vous êtes la lumière qui surpasse toute lumière... Oui, Trinité éternelle, vous me l'avez fait connaître, cette lumière est un miroir que la main de votre amour tient devant les yeux de mon âme. Et moi, votre créature, je me vois en vous et je vous vois en moi par l'union de la Divinité avec notre humanité ; et dans cette lumière je vous connais et je vous contemple, vous, le Bien suprême et infini, le Bien au-dessus de tout bien, le Bien qui est la félicité, le Bien inestimable, incompréhensible, la Beauté au-dessus de toute beauté, la Sagesse au-dessus de toute sagesse, car vous êtes la Sagesse même. Vous, la nourriture des Anges par le feu de la charité, vous vous êtes donné aux hommes... Vous rassasiez les affamés de votre douceur, et vous êtes doux sans aucune amertume... Revêtez-moi, revêtez-moi de vous-même, éternelle Vérité, afin que je parcoure cette vie mortelle avec la véritable obéissance et la lumière de la sainte foi, dont vous enivrez de plus en plus mon âme. Grâces à Dieu. *Amen*[1] ».

1. Dialogues, CLXVII.

Ce langage est vraiment sublime. Et cependant, sainte Catherine de Sienne comprenait et sentait encore plus et encore mieux qu'elle ne pouvait dire. Elle pouvait répéter avec la bienheureuse Angèle de Foligno : « Les choses qui m'ont été révélées surpassent toute expression, par leur abondance excessive, leur douceur et leur amour : je n'en parlerai pas, car je ne puis en parler. Que Dieu me pardonne le peu que j'en ai dit[1] ».

Il reste un fait incontestable, c'est l'immense bonheur de l'âme dans cette union *fruitive* (1-14) : elle est heureuse ; elle se sent continuellement aimée par l'adorable Trinité, comme si Dieu, par un excès d'amour, oubliait toutes les autres créatures, pour ne s'occuper que d'elle seule[2]. — « Mais, hélas ! dit Massoulié, que ces moments sont courts et qu'ils sont rares ! il n'est pas possible qu'un tel bonheur dure longtemps, parce que, selon la condition de l'infirmité humaine, nulle action à son plus haut degré de perfection ne saurait durer longtemps (D. Th. II, II, q. CLXXX, a. 8, ad 2)... Quand l'âme serait comme un aigle assez heureux pour contempler ce soleil pendant quelques moments, il faut qu'elle retombe par son propre poids... Mais encore que ces mouvements soient de courte durée, l'âme ne laisse pas de conserver son ardeur et un violent désir de recommencer cet exercice aussitôt qu'il a cessé : elle ne voudrait jamais l'interrompre si la nature ne succombait. Toutefois, quand elle ne serait qu'un moment dans ce paradis, quand elle ne goûterait qu'une goutte de ces délices célestes, elle devrait s'en contenter, puisque, après la félicité et la gloire dont on jouit dans le ciel, il n'y a point d'état sur la terre, où la grâce puisse élever une âme fidèle, qui soit plus heureux que cet état d'union avec Dieu (D. Th. II,

1. ARNAUD. Boll. *Acta Sanct.* 4 Jan, c. v, n° 91.
2. D. Th. Opusc. LXIII (éd. Rom.). *De Beatitudine*, c. II.

II, *q.* CLXXX, a. 7). Les philosophes eux-mêmes ont reconnu qu'un seul moment employé à la contemplation des choses célestes rend plus heureux que tous les plaisirs du monde[1]. »

205. D. *Quel est l'effet principal de la contemplation infuse sur la volonté ?*

R. L'effet principal de la contemplation infuse sur la volonté consiste dans un très grand amour de Dieu et du prochain. Nous donnerons ici la parole à saint François de Sales. Nous le faisons d'autant plus volontiers, qu'outre le charme de son style pieux et naïf nous trouverons dans cette citation une reproduction très exacte des pensées de saint Thomas.

« Le glorieux saint Paul dit ainsi : « Or, le fruict de « l'Esprit *est* la charité, la joye, la paix, la patience, « la benignité, la bonté, la longanimité, la mansue- « tude, la foy, la modestie, la continence, la chasteté « (*Gal.*, v, 22, 23). » Mais voyez, Theotime, que ce divin Apôtre, comptant ces douze fruicts du Sainct-Esprit, il ne les met que pour un seul fruict ; car il ne dit pas, les fruicts de l'Esprit SONT *la charité, la joye ;* mais seulement, *le fruict de l'Esprit* EST *la charité, la joye.* Or, voicy le mystère de cette façon de parler : « La charité de Dieu est respandue en nos cœurs par « le Sainct-Esprit qui nous est donné (*Rom.*, v, 5) ». Certes, la charité est l'unique fruict du Sainct-Esprit ; mais parce que ce fruict a une infinité d'excellentes proprietez, l'Apostre, qui en veut representer quelques-unes par manière de monstre, parle de cet unique fruict comme de plusieurs... Ainsi qui diroit, le fruict de la vigne, c'est le raysin, le moust, le vin, l'eau-de-vie, la liqueur « resjouyssant le cœur de l'homme (*Ps.*, 103), » le breuvage confortant l'estomach, il ne voudroit pas dire que ce fussent des fruicts de differentes

1. *Méditations de saint Thomas*, 3e partie, § 8.

especes, ains seulement qu'encore que ce ne soit qu'un seul fruict, il a neantmoins une quantité de diverses proprietez selon qu'il est employé diversement. L'Apostre donc ne veut dire autre chose, sinon que le fruict du Sainct-Esprit est la charité, laquelle est joyeuse, paisible, patiente, benigne, bonteuse, longanime, douce, fidelle, modeste, continente, chaste ; c'est-à-dire que le divin amour donne une joye et consolation interieure avec une grande paix, du cœur qui se conserve dans les adversités par la patience, et qui nous rend gracieux et benins à secourir le prochain par une bonté cordiale envers iceluy, bonté qui n'est point variable, ains constante et perseverante, d'autant qu'elle nous donne un courage de longue estendue, au moyen de quoy nous sommes rendus doux, affables, et condescendans envers tous, supportant leurs humeurs et imperfections, et leur gardant une loyauté parfaicte, tesmoignant une simplicité accompagnée de confiance, tant en nos parolles qu'en nos actions ; vivant modestement et humblement[1]. »

1. *Traité de l'amour de Dieu*, l. XI, c. XIV. — A ce passage de saint François de Sales, il nous paraît intéressant de joindre le commentaire de saint Thomas (in Epist. ad Gal. c. v, l. VI) : *Fructus spiritus*, qui scilicet consurgit in anima ex seminatione spiritualis gratiæ, *est caritas*, etc., qui quidem sic distinguuntur : quia fructus aut perficiunt interius, aut exterius. Primo ergo ponit illos qui perficiunt interius ; secundo illos qui perficiunt exterius, ibi, *Bonitas*, etc. Interim autem homo perficitur, et dirigitur, et circa bona, et circa mala. *II Cor*, VI, 7. « Per arma justitiæ a dextris, et a sinistris. » Circa bona autem perficiunt, primo quidem in corde per amorem... et ideo primus fructus est caritas. *Rom.* v, 5. « Charitas Dei diffusa et sin cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis. » Et ex caritate perficiuntur alia, et ideo dicit Apostolus, *Coloss.* III, 14. « Super omnia charitatem habentes, quod est vinculum perfectionis. » Ultimus autem finis quo homo perficitur interius, est *gaudium*, quod provedit ex præsentia rei amatæ... *Phil.* IV, 4. « Gaudete in Domino semper ; iterum dico, gaudete. » Gaudium autem istud debet esse perfectum ; et ad hoc duo requiruntur. Primo ut res amata sufficiens sit amanti, propter suam perfectionem ; et quantum ad hoc dicit, *Pax*. Tunc enim amans pacem habet, quando rem amatam sufficienter possidet. *Cant.* VIII, 10 : « Ex quo facta sum coram eo, quasi pacem reperiens ». Secundo vero ut adsit perfecta fruitio rei amatæ, quod similiter per pacem habetur ; quia quidquid superveniat, si perfecte aliquis fruatur re amata, puta Deo, non

Tels sont les fruits du divin amour (Théol. ascét. 197); tel est aussi, on peut l'affirmer sans crainte d'être démenti par l'expérience, l'effet principal de la contemplation infuse. Plus la contemplation est surnaturelle plus l'amour divin grandit dans les âmes. Il ne faut donc pas s'étonner des délicieux transports et des vertus souvent héroïques dont la vie des vrais contemplatifs est remplie : Dieu a toujours été et sera toujours admirable dans ses Saints.

206. D. *Que faut-il penser de la contemplation qui n'a point pour résultat un grand amour de Dieu et du prochain ?*

R. Cette contemplation n'est certainement pas surnaturelle et divine : c'est, ou un pur effet de l'imagination, ou une véritable illusion diabolique. La véritable contemplation infuse produit toujours les fruits du Saint-Esprit, la divine charité, une paix profonde, une grande pureté de cœur, un généreux mépris de tout ce qui est sur la terre, un soin continuel de plaire à Dieu et d'imiter Jésus-Christ dans ses souffrances et ses humiliations, une parfaite soumission à la volonté de Dieu, et l'exercice des œuvres de miséricorde. La contemplation peut varier à l'infini dans les actes qui la constituent et dans les mouvements du Saint-Esprit qui la produisent ; mais elle a toujours pour effet principal l'amour de Dieu et du prochain, et porte toujours les mêmes fruits dans ce qu'ils ont d'es-

potest impediri ab ejus fruitione... Sic ergo gaudium dicit caritatis fruitionem, sed pax, caritatis perfectionem : et per hæc homo interius perficitur quantum ad bona. Circa mala etiam perficit Spiritus sanctus et ordinat : et primo contra malum quod perturbat pacem, quæ perturbatur per adversa ; sed ad hoc perficit Spiritus sanctus per patientiam, quæ facit adversa patienter tolerare, et ideo dicit, *Patientia*... Secundo contra impediens gaudium, est dilatio rei amatæ... *Longanimitas*... Quantum ad proximum perficit primo... *Bonitas*... secundo... *Benignitas*... item... *Mansuetudo*... Ad id quod est infra nos... *Modestia*... *Continentia*... *Castitas*...

sentiel. C'est pourquoi, si l'on ne sent pas le désir de s'avancer dans la perfection, si l'on ne prend pas de fermes résolutions de se détacher du monde et de soi-même, ou du moins si ces bons sentiments ne s'impriment pas insensiblement dans le cœur, on doit être sûr que toutes ces oraisons indiquent une âme qui vit dans l'illusion.

CHAPITRE IV

Les conditions requises pour la Contemplation infuse

207. *Conditions de la contemplation infuse.* — 208. *La part de Dieu ; grâce de la vocation contemplative ;* 209. *naturel heureux.* — 210. *La part de l'homme ;* 211-212. *une grande pureté de cœur ;* 213-215. *une véritable simplicité d'esprit et de cœur ;* 216. *un ardent amour ;* 217. *une profonde humilité.* — 218. *Dans quelle mesure Dieu dispense quelquefois des conditions requises pour la contemplation.* — 219. *Il y a des contemplatifs dans tous les états, même parmi les savants : la meilleure part revient aux simples et aux vierges chrétiennes.* — 220. *Dans quel sens on peut désirer et demander la contemplation infuse* 221. *principes de saint Thomas à ce sujet ;* 222. *sentiment de sainte Thérèse.* — 223. *A quels signes on reconnaît que Dieu appelle à la contemplation.* — 224. *Ce qu'il faut faire quand il est manifeste qu'on est appelé à la contemplation.* — 225. *Les âmes appelées à la contemplation ne sont pas dispensées de revenir à la méditation ;* 226. *comment et dans quelle mesure on revient ordinairement à la méditation.* — 227. *Principaux écueils à éviter dans la contemplation.* (*Voir* L. I, c. III, 30-38, MOYENS D'AUGMENTER L'UNION DE L'AME A DIEU.)

207. D. *Quelles sont les conditions requises pour la contemplation infuse ?*

R. Deux principes concourent à la contemplation infuse : Dieu et l'homme. La part principale revient à

Dieu qui donne la grâce de la vocation contemplative à qui il veut et quand il veut. La part de l'homme est indirecte et négative ; elle ne manque pas cependant d'importance, car Dieu n'accorde généralement la grâce de la contemplation infuse qu'à ceux qui s'y préparent avec générosité et persévérance (Theol. ascét. 14-16).

208. D. *En quoi consiste la grâce de la vocation contemplative ?*

R. C'est un attrait intérieur qui agit sur l'intelligence et sur la volonté, et qui élève l'âme vers les choses divines avec une grande force et une délicieuse suavité[1]. Saint François de Sales parle en ces termes du premier degré de la contemplation infuse qui est le recueillement passif : « Le recueillement dont j'entens de parler, ne se fait pas par le commandement de l'amour, ains par l'amour mesme : c'est-à-dire, nous ne le faysons pas nous-mesmes par eslection, d'autant qu'il n'est pas en nostre pouvoir de l'avoir quand nous voulons, et ne despend pas de nostre soin ; mais Dieu le fait en nous quand il luy plaist par sa très-saincte grace[2]. »

209. D. *Les qualités naturelles sont-elles des dispositions nécessaires à la contemplation ?*

R. Une véritable vocation contemplative suppose ordinairement certaines qualités naturelles. En effet, un naturel heureux, droit, ouvert, calme et paisible, est plus propre au développement de la vie intérieure qu'un esprit lourd, embrouillé, inquiet et remuant.

1. D. Th. In Ep. ad Rom. c. VIII, l. VI : Alia vocatio est interior, quæ nihil aliud est quam quidam mentis instinctus quo cor hominis movetur a Deo ad assentiendum iis quæ sunt fidei, vel virtutis. — D. Th. In Ev. S. Matth., c. IV : Hic ponitur vocatio, circa quam tria consideranda sunt. Primo invitat ; secundo ducatum promittit ; tertio præmium. Dicit ergo *Venite*. Hoc ex sola liberalitate divina est, ut ad se trahat.

2. *Traité de l'amour de Dieu*, l. VI, c. VII.

Comme aussi les personnes calmes et paisibles, qui sont en même temps paresseuses, insouciantes, pusillanimes, timides, faciles à décourager, présomptueuses et changeantes, n'ont certainement pas des dispositions favorables à la contemplation, car les épreuves de la vie contemplative exigent un grand courage et une force exceptionnelle. Toutefois, les dispositions naturelles heureuses ne sont pas des qualités absolument indispensables pour arriver à la contemplation, pas plus que les inclinations défavorables ne sont des obstacles insurmontables. Dieu appelle qui il veut ; il accordera des grâces plus abondantes, si tel est son bon plaisir, pour corriger ces natures trop vives et trop molles, et si l'âme est fidèle elle recevra le don précieux de la contemplation.

A ce sujet, nous ferons deux remarques importantes. Avant de s'engager dans une vocation purement contemplative, on doit sérieusement examiner les dispositions naturelles favorables ou défavorables à ce genre de vie, car ce serait tenter Dieu que d'y entrer sans les qualités jugées nécessaires. Si l'on a déjà embrassé cette vocation, il faut par de généreux sacrifices et par de ferventes prières, s'efforcer d'obtenir les grâces nécessaires pour vaincre et corriger les mauvaises inclinations de la nature.

210. D. *Par quels moyens arrive-t-on ordinairement à la contemplation infuse ?*

R. Ces moyens sont de deux sortes : les dispositions éloignées et les dispositions prochaines. Nous avons parlé précédemment des dispositions prochaines que les auteurs appellent *purifications passives*. Quant aux dispositions éloignées, nous en distinguerons quatre principales : une grande pureté de cœur, une véritable simplicité, un ardent amour, et enfin une profonde humilité.

Ces quatre dispositions éloignées sont exigées par

les grands auteurs mystiques. « Il faut avant tout, remarque Denys le mystique, que la prière nous conduise vers le bienfaisant Créateur et que, approchant de lui sans cesse, nous soyons initiés de la sorte à la connaissance des trésors de grâces dont il est comme environné. A la vérité, il est présent à toutes choses ; mais toutes choses ne se tiennent pas présentes à lui. Quand nous l'appelons à notre aide *par une prière chaste, avec un esprit simple et ouvert, et un cœur préparé à l'union divine*, alors nous lui devenons présents. » — Pour nous approcher de Dieu, dit saint Thomas expliquant ce passage, trois choses sont nécessaires : la première, que le cœur ait été purifié de toutes les affections charnelles et mondaines qui nous captivent et nous enchaînent ici bas : c'est la *prière chaste*. En second lieu, il faut que l'esprit se dépouille des idées basses et ténébreuses qui empêchent d'apprécier les choses spirituelles et de s'élever jusqu'à Dieu : c'est l'*esprit simple et ouvert*. Enfin, il est nécessaire que notre volonté soit dirigée vers Dieu par les ardeurs de la charité et de la dévotion : c'est le *cœur préparé à l'union divine*[1]. Dans son commentaire sur l'Épître aux Hébreux, saint Thomas revient encore sur les dispositions de *pureté*, de *simplicité*, et d'*amour* indiquées par le Docteur mystique, et il ajoute fort à propos l'*humi-*

1. D. Th. in lib. *de Div. Nom.* c. III, l. I : « Oportet enim nos orationibus « primum ad ipsam (Trinitatem) sicut boni principem produci, et magis « ipsi propinquantes, in hoc doceri optima bona circa ipsam collocata. « Etenim ipsa quidem universis adest, non autem omnia ipsi adsunt. « Cum autem ipsam invocamus *castissimis* quidem *orationibus*, et *revelata « mente*, et *ad divinam unionem aptitudine*, tunc et nos ipsi adsumus. » — Sed ad hoc quod oratio nos faciat ei propinquos, tria requiruntur. Primo, quod sensualitas sit munda ab omnibus carnalibus, et mundanis affectionibus, quibus illecti retrahimur inferius : et hoc tangit cum dicit, *castissimis orationibus*. Secundo, ut intellectus noster non obumbretur caligine phantasmatum, quod accidit illis qui spiritualia non supra corporalia capere volunt, et qui posuerunt Deum effiguratum figura humani corporis, propter quod etiam impediunt ab ascensu ad Deum ; et quantum ad hoc dicitur, *revelata mente*. Tertio, ut voluntas nostra per caritatem et devotionem sit ordinata in Deum ; et hoc est quod subdit, *et apti ad divinam unionem*.

lité, base et fondement de tout édifice spirituel : « Si vous « ne changez, a dit Notre-Seigneur, et ne devenez « semblables à de petits enfants, vous n'entrerez « point dans le royaume des cieux (*Matth.*, XVIII, 3)[1]. »

Ces quatre dispositions éloignées à la contemplation indiquées par les auteurs en comprennent beaucoup d'autres, et en particulier l'abnégation de soi-même, l'abandon total à la volonté divine, le recueillement, etc. Tous les exercices de la vie intérieure qui servent à augmenter en nous l'union divine nous disposent aussi par là même à la contemplation infuse (Théol. ascét., 16 et 30-38).

211. D. *En quoi consiste la pureté de cœur indispensable à la contemplation infuse ?*

R. Il y a deux sortes de pureté de cœur. La première consiste à purifier le cœur non seulement de tout péché grave, mais de toute affection désordonnée, par la pratique des vertus morales : ce sont les *purifications actives* (Théol. ascét., 96-122 sq.). Il y a une autre pureté de cœur, complément de la première ; notre âme est alors dégagée et dépouillée de toute vaine représentation sensible : c'est une opération du don d'intelligence, et le résultat des *purifications passives* (39-133). « Heureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils « verront Dieu (*Matth.*, v, 3). » L'intelligence appartient à ceux qui ont le cœur pur, dit saint Augustin ; un œil purifié voit ce qu'un autre ne peut voir. Telle est la doctrine des auteurs mystiques[2].

1. D. Th. in Ep. ad Heb. c. II, l. III : *Ecce ego, et pueri mei.* Isti dicuntur pueri propter puritatem... propter simplicitatem... propter *humilitatem : Matth.* XVIII, 3 : « Nisi conversi fueritis, et efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum cœlorum... » propter facilitatem ad bonum.

2. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 3, a. 4, n° 2. Ex parte animæ requiritur munditia cordis. D. Th. II, II, q. VIII, a. 7, c. dicit : « Est enim duplex munditia : una quidem præambula et dispositiva ad Dei visionem, quæ est depuratio affectus ab inordinatis affectionibus ; et hæc quidem munditia cordis fit per virtutes et dona quæ pertinent ad vim appetitivam. Alia vero munditia cordis est, quæ est quasi completiva

Mais, si la pureté de cœur, envisagée au double point de vue de la purification active et passive, est une des dispositions les plus importantes pour arriver à la contemplation infuse, on peut dire, néanmoins, que le point essentiel, le fondement et la base de tout l'édifice spirituel, c'est la purification active. « Ceux qui conduisent les âmes dans les voies de la sainteté, dit le cardinal Cajetan, doivent bien prendre garde de ne point les conduire inconsidérément dans les voies supérieures. Avant de s'élever au sommet de la contemplation, on doit s'appliquer très sérieusement à dompter ses passions par l'acquisition des vertus de douceur, de patience, d'humilité, etc. ; car, sans la pratique de ces vertus solides, plusieurs de ceux qui veulent avancer précipitamment dans la voie de la perfection et qui s'ingèrent d'eux-mêmes dans la contemplation, finissent par ne posséder ni les vertus de la vie active, ni les grâces de la vie contemplative, et par bâtir sur le sable quelque chose qui ne ressemble ni à l'une ni à l'autre[1]. » On le voit, la première chose

respectu visionis divinæ ; et hæc quidem est munditia mentis depuratæ a phantasmatibus et erroribus ; ut scilicet ea quæ de Deo proponuntur, non accipiantur per modum corporalium phantasmatum, nec secundum hæreticas perversitates ; et hanc munditiam facit donum intellectus. » — Omnis autem ista munditia requiritur ex parte animæ, quæ ad contemplationem supernaturalem Dei debet pervenire.

D. Th. II, II, q. VIII, a. 7, *Sed contra* est quod Augustinus dicit in lib. I de Serm. Dom. in monte, c. IV. ante med. : *Sexta operatio Spiritus sancti, quæ est intellectus, convenit mundis corde, qui purgato oculo possunt videre quod oculus non vidit.*

D. Th. II, II, q. CLXXX, a. 2 c. : Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, et per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animæ ab intelligibilibus ad sensibilia, et per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum et sedant exteriorum occupationum tumultus. Et ideo morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent. — *Ibid.* ad 1 : Causæ autem moventes non intrant essentiam rei, sed disponunt et perficiunt rem. Unde non sequitur quod virtutes morales essentialiter pertineant ad vitam contemplativam.

1. Cajet., in II, II, q. CLXXXII, a. 2. Notent qui alios in via Dei instruunt ad profectum spiritualem, et diligenter efficiant, ut prius in vita activa

à faire pour se disposer à la contemplation, c'est de purifier son cœur de toute affection, désordonnée par la pratique des vertus morales.

212. D. *Comment peut-on acquérir cette pureté de cœur ?*

R. La vie des sens, les affections mondaines, le bruit des créatures, sont les grands obstacles à la pureté de cœur ; la modération des passions, le dégagement de tout ce qui est créé, le recueillement intérieur et extérieur, sont les vrais moyens de retirer notre cœur de la multiplicité des objets qui le divisent et l'éloignent de lui-même et de Dieu. C'est ce que Denys le mystique appelle ramener tout à l'unité. « Il est impossible, dit ce grand docteur, que les contraires se réunissent en un même sujet ; et celui qui est en communion avec l'unité, s'il tient à se maintenir dans cet heureux état, ne saurait vivre en même temps d'une vie opposée ; qu'il se sépare donc absolument de ce qui pourrait rompre l'unité. C'est seulement par de généreux et continuels élans vers l'unité, par la mortification et l'anéantissement de tout ce qui lui est contraire, que les intelligences se constituent dans un état d'inébranlable perfection. Car ce n'est pas assez de fuir l'iniquité, on doit encore déployer l'énergie d'un mâle courage, et lutter avec persévérance contre la tentation d'un funeste relâchement ; bien loin de laisser l'amour de la vérité se refroidir jamais, il faut tendre vers elle, autant qu'on le peut, par un magnanime et éternel désir, et travailler à s'élever sans cesse

exerceri faciant quos edocent seu instruunt, quam ad contemplationis fastigium suadeant. Oportet siquidem prius passiones domare habitibus mansuetudinis, patientiæ... humilitatis, etc., et sedare, quam ad contemplativam vitam ascendere. Et ob defectum hujus, multi non ambulantes, sed saltantes in via Dei, postquam multum temporis vitæ suæ contemplationi dederunt, vacui virtutibus inveniuntur... Et propterea tales, nec activam, nec contemplativam, nec ex utroque compositam habuerunt, sed super arenam fabricaverunt.

jusqu'à la sublimité de la perfection divine... Ceux-là ne peuvent se ramener à l'unité, ni rentrer avec elle en un pacifique et intime commerce, qui sont divisés avec eux-mêmes. Effectivement, si, touchés par les rayons qui viennent de l'unité contemplée et connue, nous savions nous précipiter et nous perdre en Dieu, unité souveraine, nous ne laisserions point aller nos âmes à ces convoitises qui la partagent[1]. » La pureté de cœur consiste donc, dans l'anéantissement de tout ce qui est contraire à l'unité c'est-à-dire au règne absolu de Dieu dans les âmes : c'est à cette condition qu'on peut espérer obtenir la grâce de la contemplation.

213. D. *En quoi consiste la simplicité que nous devons avoir pour arriver à la contemplation infuse ?*

R. La simplicité qui dispose à la contemplation se rapporte ou à l'intelligence ou à la volonté. La simplicité, comme la pureté de cœur, ramène tout à l'unité : dans l'intelligence, c'est l'unité ou la simplicité du regard ; dans la volonté, c'est l'unité ou la simplicité du cœur.

214. R. *Comment un regard* simple *peut-il favoriser la contemplation infuse ?*

R. C'est une vérité universellement admise par les Saints et les Docteurs que pour arriver à une haute contemplation, il faut quitter la multiplicité des pensées, des idées et des raisonnements, et tout ramener à l'unité ou simplicité du regard dans la partie supérieure de l'entendement. « Pour vous, ô bien-aimé Thimothée, dit encore le Docteur mystique, exercez-vous sans relâche aux contemplations mystiques, laissez de côté les sens et les opérations de l'entendement, tout ce qui est matériel et intellectuel, toutes les choses qui sont et celles qui ne sont pas, et d'un essor surnaturel, allez

1. *Hier eccl.* c. II, p. 3, n° 5.

vous unir aussi intimement que possible, à Celui qui est élevé par de là toute essence et toute notion. Car, c'est par ce sincère, spontané et total abandon de vous-même et de toutes choses, que libre et dégagé d'entraves vous vous précipiterez dans l'éclat mystérieux de la divine charité[1]. » Cependant, n'allons pas croire que c'est Dieu lui-même que l'on voit par un simple regard ; c'est quelque chose infiniment au-dessous de Dieu[2]. « Si en voyant Dieu, on comprend ce que l'on voit, ce n'est pas Dieu qu'on a contemplé, mais bien quelqu'une des choses qui sont en lui, et que nous pouvons connaître. Pour lui, supérieur à tout entendement, à toute exsitence, il subsiste suréminemment, et il est connu d'une manière transcendante[3]. »

Denys le mystique ne se lasse pas d'établir ce grand principe de simplicité. « C'est dans ce sens, ajoute-t-il, que le divin apôtre Barthélemy disait que la théologie est tout ensemble développée et brève, l'Évangile ample, abondant et néanmoins concis. Par là il me semble avoir excellement compris que la bienfaisante cause de tout s'exprime en de nombreuses et en de courtes paroles, s'exprime même sans discours, n'y ayant pour elle ni discours ni pensée, parce qu'elle est essentiellement supérieure au reste des êtres, et qu'elle se manifeste dans sa vérité et sans voile à ceux-là seuls qui traversant le monde matériel et intellectuel, franchissent les hauteurs les plus sublimes de la sainteté, et, laissant de côté désormais toute lumière, tout accent mystérieux, toute parole qui vient du ciel, se plongent dans les ténèbres, où habite, comme dit l'Écriture, Celui qui règne sur l'univers (*Ps.*, XCII, 2)... En effet, à mesure que l'homme s'élève vers les cieux, le coup

1. *Theol. myst.* c. I.
2. D. Th. in 3, dist. 35, q. II, a. 2, quæstiunc. 2, ad 1 : Umbra quæ in intellectu nostro est, hoc impedit ne in divinam essentiam mentis oculos defigere valeamus.
3. *Theol. myst.* c. V.

d'œil qu'il jette sur le monde spirituel se simplifie, et ses discours s'abrègent : comme aussi en pénétrant dans l'obscurité mystique, non seulement nos paroles seront plus concises, mais la pensée même nous fait défaut[1]. »

Tel est le *simple* regard de la contemplation infuse, on y arrive par l'abandon de la multitude des pensées, des idées et des raisonnements. « Il ne faut pas faire de grands efforts, ni de grands raisonnements, dit Massoulié, pour faire une parfaite oraison ; ce n'est souvent qu'un grand empêchement, et ces grands spéculatifs, qui se perdent dans leurs pensées, ne sont pas les plus propres à la contemplation. La simplicité de la foi qui est aveugle, ou qui ne voit que dans l'obscurité, accompagnée de soumission, et sans raisonnement, nous suffit ; c'est pourquoi les personnes simples sont souvent élevées à un haut degré de contemplation, parce qu'elles donnent plus à la foi qu'au raisonnement, et qu'elles s'abandonnent entièrement à l'amour qui les unit à Dieu, ce qui est le fruit et la fin de la véritable contemplation[2]. » La doctrine que nous venons d'exposer suppose toujours l'appel de Dieu : suspendre de soi-même les opérations délibérées de l'entendement serait une sotte présomption et une dangereuse oisiveté.

215. D. *Comment la simplicité de cœur peut-elle favoriser la contemplation infuse ?*

R. « La simplicité de cœur, dit saint Grégoire, est comme un jour clair et serein, que la duplicité n'obscurcit pas, que l'illusion fuit, que la lumière de la vérité éclaire, que la clarté de la présence divine illumine ; car il est écrit : « Dieu parle aux simples de « cœur (*Prov.*, III, 32), » Dieu parle aux simples de

1. *Theol. myst.* c. I et III.
2. *Méditations de saint Thomas*, 3e partie, § 6.

cœur, en leur révélant ses secrets par la lumière de sa divine présence et par l'éclat mystérieux des dons célestes[1]. » En effet, la simplicité, c'est la droiture, la candeur, la pureté d'intention. La simplicité se dit par opposition à la duplicité qui fait voir extérieurement ce qui n'est pas dans le cœur. La simplicité est intimement liée à la vérité : elle rend l'intention droite, non pas directement, car c'est le propre de toute vertu d'agir ainsi, mais indirectement en éloignant la duplicité[2]. La duplicité a pour but de tromper, soit en paroles, soit en actions, ce qui est tout à fait contraire à la vérité[3], et à notre union avec Dieu qui est la Vérité même. Avec la simplicité de cœur, ce grand obstacle aux communications divines n'existe plus.

« La simplicité, dit le cardinal Bona, cette vertu si peu connue des hommes, est d'un grand mérite devant Dieu. Le Seigneur se complait avec les simples et daigne *s'entretenir familièrement avec eux*. Comme il est une substance très simple, il aime à voir dans les âmes une image de sa simplicité. Etre simple, au reste, c'est être exempt de toute hypocrisie ; c'est se montrer au dehors tel que l'on est au dedans ; c'est dans les occasions avouer ses défauts avec candeur et franchise ; c'est être enfant par la bonté de son cœur ;

1. S. Greg. *In septem Ps. pæn.* Ps. v, 3 : Cordis simplicitas dies est, quam fraus non obnubilat, non obtenebrat mendacium... quam lux veritatis illuminat, præsentiæ divinæ claritas illustrat. Scriptum est enim : *Cum simplicibus sermocinatio ejus* (*Prov.* III, 32). Deo autem sermocinari, est per suæ præsentiæ illuminationem humanis mentibus voluntatis suæ arcana revelare.

2. D. Th. II, II, q. CIX, a. 2, ad 4 : Simplicitas dicitur per oppositum duplicitati, qua scilicet aliquis aliud habet in corde, et aliud ostendit exterius, et sic simplicitas ad hanc virtutem (veritatis) pertinet. Facit autem intentionem rectam, non quidem directe (quia hoc pertinet ad omnem virtutem), sed excludendo duplicitatem.

3. D. Th. II, II, q. CXI, a. 3, ad 2 : Executio astutiæ est proprie per dolum in verbis, per fraudem autem in factis ; et sicut astutia se habet ad prudentiam, ita dolus et fraus ad simplicitatem. Dolus autem vel fraus ordinatur ad decipiendum principaliter, et quandoque secundario ad nocendum.

c'est détester toutes vues et toutes démarches politiques ; c'est supposer dans tous les hommes de la probité et de la bonne foi, sans s'écarter jamais néanmoins des règles de la prudence ; c'est ne pas craindre de paraître insensé aux yeux du monde, afin d'être sage devant Dieu ; c'est faire enfin toutes ses actions dans le dessein de plaire au Seigneur. Prudence de la chair, politique malheureuse, tu te tourmentes vainement et te dissipes en plusieurs soins. Une seule chose est nécessaire : une *voie unique* conduit au vrai bonheur et à la possession d'un Etre très pur et très simple[1]. » Cette *voie unique*, c'est la simplicité de cœur.

216. D. *Comment un ardent amour de Dieu peut-il favoriser la contemplation infuse ?*

R. L'amour divin est le grand mobile de la contemplation : c'est une grande source de lumière, souvent c'est un attrait si puissant vers le Bien infini que son intensité dépasse la mesure de la connaissance.

« Il faut savoir, dit notre docteur mystique, que nous avons à la vérité une certaine faculté, par laquelle notre entendement voit les choses intelligibles ; mais qu'il y a aussi *une union* qui nous met en rapport avec ce qui nous dépasse, et où notre esprit n'atteint pas naturellement. Or, c'est par ce dernier moyen qu'il faut concevoir les choses divines, non pas en les abaissant jusqu'à nous, mais en sortant de nous-mêmes, pour nous donner tout entiers à Dieu ; car il vaut mieux être à lui qu'à nous. D'ailleurs, ceux-là seuls participent aux grâces divines, qui appartiennent à Dieu[2]. »

D'après le Docteur angélique, nous avons deux manières de juger des choses divines : ou par le bon usage de notre raison, ou par une certaine conformité de nature avec les matières qui doivent être jugées. Cette

1. *Manuductio ad cælum*, c. XXV.
2. *Des Noms divins*, c. VII, n° 1.

conformité pour ainsi dire naturelle avec les choses divines est le fruit de la charité[1]. » L'amour, la divine charité, dit à ce propos Massoulié, est une disposition à la contemplation. Une âme froide et infidèle dans les exercices de la Religion, ne doit point prétendre à cette grâce, qui est la récompense d'une constante et véritable piété. Dieu ne communique ses secrets qu'à ses amis, et c'est le goût des choses divines qui donne aux hommes la connaissance de Dieu. Les yeux se tournent naturellement du côté où le cœur est tourné, *ubi amor, ibi oculus*, dit saint Thomas (in III, d. 35, q. 1, a. 2); et Notre-Seigneur nous dit : Là où est votre trésor, là est votre cœur. L'amour est un feu, et, selon la remarque de saint Thomas, le feu a trois qualités : il est agissant, il est pénétrant, et il est dans un mouvement continuel (*mobilis, aculus, cum charitate*. D. Th. I p. q. CVIII, a. 5). L'amour agit toujours pour son objet ; il pénètre tout ce qu'il a de plus intime, et il est accompagné de lumière. L'amour surpasse la science, et il est plus parfait que l'intelligence, car l'on aime plus que l'on ne connaît... Ce raisonnement est de saint Thomas[2]. L'amour avec son goût et son expérience, peut nous enseigner plus de secrets et de mystères que les Anges n'en pourraient connaître par les seules lumières de la nature... Employons donc les ardeurs de la volonté, au lieu des lumières de la raison, et *nox sicut dies illuminabitur :* alors la nuit sera aussi claire que le jour[3]. »

1. D. Th. II, II, q. XLV, a. 2, c. : Sapientia importat quamdam rectitudinem judicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem judicii potest contingere dupliciter : uno modo secundum perfectum usum rationis ; alio modo propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus jam est judicandum... Connaturalitas ad res divinas fit per charitatem, quæ quidem unit nos Deo.

2. D. Th. in 4, dist. 49, q. 1, a. 1, quæstiunc. 2, ad 5 (Ex Hug. a S. Vict. in c. VII, *de cæl. hier.* : « Dilectio supereminet scientiæ, et major est intelligentia. Plus enim diligitur quam intelligitur : Intrat dilectio ubi scientia foris stat). » Per affectum homo perfectius Deo conjungitur quam per intellectum, in quantum conjunctio quæ est per affectum, supervenit perfectæ conjunctioni quæ est per intellectum, perficiens et decorans eam.

3. *Méditations de saint Thomas*, 3e partie, § 7.

Comme nous venons de le voir, l'amour divin est une grande source de lumière, et l'on peut aimer plus que l'on ne connaît. Ce dernier point ne manque pas d'importance quand il s'agit d'expliquer certains effets de la contemplation. Citons saint François de Sales, parfait interprète de la doctrine de saint Thomas sur ce point : « Mays qui a plus de force, je vous prie, ou l'amour pour faire regarder le bien-aymé, ou la veuë pour le faire aymer? Theotime, la cognoissance est requise à la production de l'amour; car jamais nous ne sçaurions aymer ce que nous ne cognoissons pas... Mais neantmoins il arrive maintesfois que la cognoissance ayant produit l'amour sacré, l'amour ne s'arrestant pas dans les bornes de la cognoissance qui est en l'entendement passe outre et s'avance bien fort au delà d'icelle ; si que en cette vie mortelle nous pouvons avoir plus d'amour que de cognoissance de Dieu; dont le grand saint Thomas asseure que souvent les plus simples et les femmes abondent en devotion, et sont ordinairement plus capables de l'amour divin que les habiles gens et sçavans... La cognoissance du bien donne la naissance à l'amour, mais non pas la mesure[1]. »

217. D. *L'humilité est-elle nécessaire pour arriver à la contemplation infuse ?*

R. L'humilité est la plus importante et la plus nécessaire de toutes les vertus : elle chasse l'orgueil, source de tous les maux, et nous dispose à bien recevoir les inspirations divines. « Dieu résiste aux su-

1. *Traité de l'amour de Dieu*, l. VI, c. IV. — D. Th. I, II, q. XXVII, a. 2, ad 2 : Dicendum quod aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris... Ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat singillatim quidquid est in re, sicut partes, et virtutes, et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva quæ respicit rem secundum quod in se est ; unde ad perfectionem amoris sufficit quod res, prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus ametur quam cognoscatur, quia potest perfecte amari, etiamsi non perfecte cognoscatur.

« perbes, mais il donne sa grâce aux humbles (*Jac.*, IV, « 6,) » L'humilité est donc la base et le fondement de tout l'édifice spirituel[1]. C'est dire assez que l'humilité est une des conditions indispensables pour arriver à la contemplation infuse.

Si nous voulons nous élever jusqu'à Dieu, il faut commencer par l'humilité. « Quiconque voudra considérer sa propre nature, saura d'abord *ce qu'il est ;* et telle sera la première et douce récompense de son docile amour pour la lumière : devant *cette contemplation de lui-même*, faite d'un œil tranquille et pur, les épaisses ténèbres de son ignorance se dissiperont. Il est vrai que, dans son imperfection, il ne se prendra pas à désirer déjà le bonheur de participer et de s'unir à Dieu ; mais passant successivement du bien au mieux, du mieux à ce qui est plus saint encore, et consommant son initiation, il s'élèvera pieusement, et selon l'ordre, jusqu'au sein de la Majesté infinie[2]. » — « Plus vous verrez et vous comprendrez votre néant, disait la bienheureuse Angèle de Foligno, plus votre âme s'élèvera vers les hauteurs de la divine contemplation : l'humilité voit et connaît l'ineffable[3]. »

Sainte Thérèse, s'adressant à ceux qui aspirent à la contemplation, donne cet excellent avis : « Devant la Sagesse infinie, qu'ils veuillent m'en croire, un peu d'étude de l'humilité, un seul acte de cette vertu, valent mieux que toute la science du monde. Ce n'est pas alors le temps d'argumenter, mais de voir franchement ce que nous sommes, et de nous présenter avec simplicité devant Dieu. Il veut que l'âme, qui n'est

1. D. Th. II, II, q. CLXI, a. 5, ad 2 : Per modum removentis prohibens... humilitas primum locum tenet, in quantum scilicet expellit superbiam, cui Deus resistit, et præbet hominem subditum, et paratum ad suscipiendum influxum divinæ gratiæ... Unde dicitur *Jac.*, IV, 6, quod *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* Et secundum hoc humilitas dicitur spiritualis ædificii fundamentum.

2. *Hier. eccl.*, c. II, n° 4.

3. Arnaud Boll. *Acta Sanct.*, 4 Jan., c. XVIII, n° 217.

devant lui qu'un néant, le reconnaisse, et qu'elle s'abîme devant cette Majesté souveraine qui s'abaisse jusqu'à la souffrir auprès d'elle, malgré toute son indignité[1]. »

218. D. *Dieu accorde-t-il quelquefois la contemplation infuse à ceux qui n'ont pas les conditions dont nous venons de parler ?*

R. Dans la contemplation infuse il y a ordinairement des grâces de deux natures bien différentes : les *grâces gratuitement données*, et les *grâces sanctifiantes*. — Les *grâces gratuitement données*, comme nous l'avons dit (187), sont compatibles non seulement avec l'imperfection, mais avec le péché. Cependant Dieu ne les accorde pas *habituellement* aux imparfaits, encore moins aux pécheurs, surtout quand il s'agit de la vision intellectuelle. — Les *grâces sanctifiantes*, qui sont les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit (mis en exercice par la grâce actuelle) dons d'où découlent les actes de la contemplation infuse, ne peuvent s'accorder avec l'état de péché. Il y a plus, Dieu n'accorde *ordinairement* cette contemplation qu'aux âmes suffisamment préparées par les purifications *actives* et *passives*, et par les dispositions intérieures dont nous avons parlé dans les réponses précédentes. Il arrive quelquefois néanmoins que Dieu, dans son infinie sagesse et pour des desseins remplis de miséricorde, prévient de faveurs de choix des âmes qui lui sont unies par la grâce, mais encore imparfaites, et qui n'ont point passé par toutes les voies de purification, comme on l'a vu chez de simples enfants. Ces exemples sont des exceptions[2].

1. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, c. XV.

2. Th. a Walgornera., *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 3, a. 6, n° 5 : Deus potius perfectis quam imperfectis sua dona communicat, et ideo illis ordinarie, istis raro, supernaturalis gratiam contemplationis concedit. Cujus ratio est, quia secundum visum ordinariam Deus sua dona ma-

219. D. *Y a-t-il des contemplatifs dans tous les états, même parmi les savants ?*

R. Aucune condition humaine compatible avec la vertu n'exclut la contemplation infuse : les hommes, les femmes ; les personnes consacrées à Dieu, les simples fidèles ; les savants, les ignorants ; tous, peuvent être appelés à cette grâce : la meilleure part néanmoins revient aux âmes simples et aux vierges chrétiennes.

« Il arrive souvent, dit le cardinal Bona, qu'un homme du peuple, qui ne sait pas lire, parle plus doctement de Dieu et des choses de Dieu qu'un docteur célèbre qui a passé toute sa vie sur les livres. Cela vient de ce que l'expérience surpasse la spéculation, et l'amour la science, et de ce que l'on s'unit plus étroitement à Dieu par les affections du cœur que par les méditations de l'esprit[1]. » Saint Thomas exprime la même pensée, mais avec un correctif important. La science, dit-il, porte l'homme à se confier en lui-même, et, par contre-coup, à ne point se livrer totalement à Dieu ; c'est pourquoi elle devient quelquefois un obstacle à la dévotion, tandis que les simples et les femmes trouvent dans leur humilité un grand amour de Dieu. Cependant, quand une grande vertu vient se joindre à la science et aux autres qualités, la dévotion ne peut qu'y gagner[2]. La science, par elle-même, loin d'être

gis dispositis solet concedere, quamvis via extraordinaria aliter contingat. Primum contingit ex quadam subjecti exigentia, dignus est enim, saltem *de congruo*, qui plus laboravit, majorem percipere fructum, et qui fidelis fuerit erga Deum ab illo copiose præmiari. Sed secundum aliquando contingit, ut inde manifeste pateat, quod Deus Dominus est in suorum distributione donorum, et quod nullus potest ei dicere : cur ita facis ? Numquid, dicit Dominus uni de hoc murmuranti, oculus tuus nequam est, quia ego bonus sum ?

1. *Principia et documenta vitæ christianæ*, p. 2, c. XLVIII.

2. D. Th. II, II. q. LXXXII, a. 3, ad 3 : Scientia... occasio est quod homo confidat de seipso ; et ideo non totaliter se Deo tradat. Et inde est quod hujusmodi quandoque occasionaliter devotionem impediunt ; et in simplicibus et mulieribus devotio abundat, elationem comprimendo. Si tamen scientiam et quamcumque etiam perfectionem homo perfecte Deo subdat, ex hoc ipso devotio augetur.

un obstacle à la contemplation, ce qui est une erreur condamnée par l'Église[1], peut lui être d'un grand secours, en élevant l'âme à une connaissance plus parfaite de Dieu et du néant des créatures[2].

« La science, dit sainte Thérèse, est, ce me semble, un grand trésor pour cet exercice (de la contemplation), quand elle est jointe à l'humilité. J'en ai vu la preuve il y a peu de jours, dans quelques-uns de ces hommes éminents en doctrine. En fort peu de temps ils avaient fait d'admirables progrès, et c'est ce qui m'inspire le plus vif désir de voir un grand nombre de savants devenir des hommes d'oraison[3]. » — « La science, dit saint François de Sales, n'est point de soy-mesme, contraire, ains fort utile à la devotion : et, si elles sont joinctes ensemble, elles s'entr'aydent admirablement, quoyqu'il arrive fort souvent que, par nostre misere, la science empesche la naissance de la devotion, d'autant que la science enfle et orgueillit... Certes, l'eminente science des Cyprians, Augustins, Hilaires, Chrysostomes, Basiles, Gregoires, Bonaventures, Thomas, a non-seulement beaucoup illustré, mais grandement affiné leur dévotion[4]. »

Il y a donc des contemplatifs dans tous les états, même parmi les savants ; et si Dieu a des préférences pour les âmes simples et pour les vierges chrétiennes, surtout pour celles qui vivent dans le cloître, il élève

1. Prop. LXIV de Molinos : Theologus minorem dispositionem habet quam homo rudis ad statum contemplativi : primo quia non habet fidem adeo puram, secundo quia non est adeo humilis, tertio quia non adeo curat propriam salutem, quarto quia caput refertum habet phantasmatibus, speciebus, opinionibus, et speculationibus, et non potest in illum ingredi verum lumen. — Cette proposition est qualifiée de *téméraire, scandaleuse, pernicieuse à l'Eglise*, et *injurieuse aux théologiens*.

2. D. Th. II, II, q. LXXXII, a. 3, c. : Augustinus dicit... quod *voluntas oritur ex intelligentia*... Ad quod quidem inducit duplex consideratio : una quidem quæ est ex parte divinæ bonitatis et beneficiorum ipsius... Alia vero est ex parte hominis considerantis suos defectus, ex quibus indiget ut Deo innitatur.

3. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, c. XII.

4. *Traité de l'amour de Dieu*, l. VI, c. VI.

aussi quelquefois au plus haut degré de la contemplation, des hommes, des femmes mariées, et surtout d'illustres pénitentes.

220. D. *Est-il permis de désirer et de demander la contemplation infuse ?*

R. S'il s'agit des *grâces gratuitement données* qui accompagnent quelquefois la contemplation infuse surtout s'il est question des visions corporelles et imaginaires, ou bien encore de certains phénomènes purement apparents, comme les extases, les ravissements, les stigmates, etc., on peut dire qu'il n'est pas permis de les désirer, car ce serait un pur orgueil ou une véritable folie. Pour qu'un tel désir soit légitime, il faut une inspiration vraiment divine, ce qui est excessivement rare. Les Saints, par prudence et par humilité, demandent généralement à Dieu d'être délivrés de ces états physiques. Sur ce point, les auteurs sont tous d'accord (320, 329, 337, 374).

Mais peut-on désirer la contemplation infuse qui dérive des dons du Saint-Esprit ? A cet égard, les auteurs paraissent divisés : les uns, et c'est le plus grand nombre, croyons-nous, se fondant sur la doctrine de saint Thomas, affirment que ce désir est très légitime ; d'autres y voient de la présomption. Cette divergence d'opinion est plus apparente que réelle. Ceux qui affirment la légitimité de ce désir considèrent la question en elle-même, et n'ont en vue que les biens infiniment précieux de la contemplation ; ceux de l'opinion opposée, uniquement préoccupés par les dangers de ces grâces insignes, disent que l'orgueil et la vaine complaisance se glissent facilement dans les hauteurs de la contemplation. Si les auteurs qui affirment la légitimité de ce désir, ajoutent qu'il doit être humble, modéré, soumis à l'obéissance, accompagné de la pratique des vertus solides et même des vertus héroïques, nous les croyons dans le vrai : ces restrictions, en effet,

suffisent pour éloigner les dangers volontaires, qui sont les seuls véritablement à craindre. Nous reconnaissons volontiers qu'on doit s'estimer indigne de ces grâces, mais faut-il pour cela rester tellement indifférent, qu'il ne soit permis, dans aucun cas, de les désirer ni de les demander ? Nous ne le pensons pas. Le désir de la contemplation infuse ne doit donc pas être condamné, quand il réunit toutes les conditions requises[1].

221. D. *Sur quels principes repose la légitimité du désir de la contemplation qui dérive des dons du Saint Esprit ?*

R. Le premier des biens dans l'ordre surnaturel, c'est *notre union à Dieu*. Plus nous sommes unis à Dieu par la charité, plus nous sommes parfaits ; car Dieu est notre fin dernière, notre unique Bien. Pour nous, le bien véritable, *c'est de rester attachés* à Dieu (*Ps.* LXXII, 28) par l'intelligence et par la volonté. Or, nous sommes unis à Dieu dans la contemplation extraordinaire, par l'intelligence qui connaît, et par la volonté qui aime. *Heureuses les âmes qui possèdent* ainsi *le Seigneur* (*Ps.* XXXII, 12), car elles sont intimement unies à Dieu[2]. La contemplation est donc

1. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 3, a. 3, n° 6 : Quamvis omnes ad supernaturalem contemplationem aspirare possint, non tamen ad extases, raptus, ad apparitiones corporeas, vel imaginarias, et ad cætera hujusmodi. Hæc vero desiderare non licet, nec postulare, sed multo minus ad id conari, quod esset superbum, atque ridiculum : imo potius si talia inciderent, debet homo se prudenter et humiliter subtrahere, Dominumque rogare, ut via regia eum in cœlum ducat.

Schram., *Theol. myst.*, t. I, § 246 : Licet ad contemplationem aspirare omnibus sancte expediat, curandum tamen, ut cum prudentia fiat. — § 250 : Contemplatio *extraordinaria* cum suis favoribus raptuum, visionum, etc., per se loquendo non est desideranda, nec a Deo petenda, sed ad summum *per accidens*, et raro, quando impulsus Dei extraordinarius ad hoc impellit. Ratio *primi* est, quia *gratiæ gratis datæ* per se non sanctificant, et sine illis potest dari tota sanctitatis perfectio... Ratio *secundi* est, quia *gratiæ gratis datæ* ex voluntate Dei, ad charitatem Dei et proximi conducere possunt...

2. D. Th. *in* Ps. XXXII, 12 : *Beata gens, cujus est Dominus Deus ejus.* Beatitudo hominis est inhærere Deo. Unumquodque enim perfectum est,

un bien réel, un bien véritable, un bien tout surnaturel : son principe, ses moyens, son terme, tout nous unit à Dieu.

Saint Thomas pose en principe que toute chose bonne sollicite nos désirs, et que chaque chose est recherchée en raison de sa perfection[1]. Dans plusieurs endroits de ses écrits, le même docteur affirme que nous sommes attirés vers un objet, quand nous y découvrons quelque chose d'*honnête*, d'*utile* ou d'*agréable*. On donne le nom d'*honnête* à ce qui est désiré pour soi-même, parce que c'est convenable ; ce que l'on recherche, non comme le terme, mais comme un moyen, c'est ce qu'on appelle l'*utile ;* ce qui termine dans le repos ou la jouissance le mouvement vers l'objet désiré, l'*agréable*[2]. Or, la contemplation, comme tout ce qui conduit au bonheur éternel, réunit toutes ces qualités d'une manière suréminente[3]. — N'est-ce pas l'acte qui convient le mieux à notre nature intelligente et à notre caractère de chrétien et d'enfant de Dieu ? Exercer nos facultés à la connaissance et à l'amour de la vérité ; contempler Dieu et ses infinies perfections ; recevoir une communication particulière et exceptionnelle des dons du Saint-Esprit ; enfin, être unis à Dieu : quoi

si inhæret proprio bono. Proprium autem bonum hominis est Deus. Ps. LXXII, *Mihi autem adhærere Deo bonum est.* Deo autem potest quis inhærere mente, scilicet intellectu, et voluntate... per intellectum contemplando et cognoscendo, et per affectum amando... Et ideo dicit, *Beata gens.* Et quare ? Quia *Dominus est Deus ejus ;* ideo habet Deo mentem conjunctam.

1. D. Th. I p., q. v, a. 1, c. : Ratio enim boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile... Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile, secundum quod est perfectum.

2. D. Th. I p., q. v, a. 6, c. : Id quod est appetibile... ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur utile. Id autem quod appetitur ut ultimum terminans totaliter motum appetitus... vocatur honestum, quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motu appetitus, ut quies in re desirata, est delectabile. — Cf. I, II, q. XCIX, a. 5. — II, II, q. CXLV, a. 3.

3. D. Th. in III, disp. 18, a. 2, c. : Bona simpliciter sunt, quæ ad vitam æternam pertinent.

de plus noble[1] ? — Quoi aussi de plus utile ? Par ce moyen, l'âme contemplative acquiert de nombreux mérites, car elle s'avance rapidement, si elle est fidèle dans la pratique des vertus les plus sublimes ; elle obtient aussi pour les âmes et pour l'Église des grâces infiniment précieuses. — Enfin, quoi de plus délicieux ? C'est un avant-goût du ciel (201). — Le désir de la contemplation qui dérive des dons du Saint-Esprit, s'il est pur, humble et modéré, repose donc sur des principes solides et incontestables : c'est la recherche du souverain Bien[2].

222. D. *Quelle est l'opinion de sainte Thérèse sur le désir de la contemplation infuse ?*

R. Sainte Thérèse reconnaît la légitimité de ce désir ; seulement, sa grande expérience des voies intérieures lui fait tracer à ce sujet des conseils très sages que nous allons rapporter.

« Je ne doute nullement, mes filles, dit-elle, que vous ne *souhaitiez* de vous voir bientôt en cet état (l'orai-

1. D. Th. II, II, q. CLXV, a. 2, c. : Pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis, sive actio ejus sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti. — I, II, q. XXXIX, a. 2, c. : Omne autem bonum honestum ex his duobus procedit, scilicet ex rectitudine rationis et voluntatis.

Th. a WALGORNERA, *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 3, n° 3 : Contemplatio supernaturalis procedit ex rectitudine rationis et voluntatis ; ergo habet rationem boni honesti. Contemplatio supernaturalis ex parte principii habet Spiritum sanctum cum suis donis influentem ; habet pro objecto ipsum Deum in seipso consideratum, tam ut auctorem naturæ, quam ut auctorem gratiæ ;... finem habet intimam animæ cum Deo summe dilecto unionem fruitivam ; subjectum habet intellectum hominis Spiritus sancti donis illustratum ; et ipsa propter se diligitur, cum sit actus vitæ perfectissimus.

2. Th. a WALGORNERA, *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 3, a. 3, n° 4 : Quid utilius contemplatione supernaturali ? Tum animæ contemplativæ, tum aliis ? Animæ contemplativæ, quia per contemplationem plurima acquirit merita, quibus ad vitam æternam et gloriæ beatitudinem conducitur. Unde Gregorius magnus, 6, Moralium, c. XXVIII, ait : Magna sunt activæ vitæ merita, sed contemplativæ potiora. Et Hom., 3 sup. Ezech. dicit : Contemplatio major est merito, quam activa (quod probat D. Th. II, II, q. CLXXXII, a. 2), quia hæc in usu præsentis operis laborat, illa vero sapore interno venturam jam requiem degustat.

son de quiétude), et vous avez raison. Car l'âme, je le répète, ne peut comprendre ni les grâces dont Dieu la favorise alors, ni l'amour avec lequel il l'approche de lui. C'est donc à juste titre que vous désirez apprendre comment on arrive à un pareil bonheur... Pratiquez d'abord, mes filles, ce que j'ai recommandé dans les demeures précédentes ; et ensuite, de l'humilité, de l'humilité, puisque c'est par elle que le Seigneur se laisse vaincre, et cède *à nos désirs*.

La première marque pour reconnaître si vous avez cette vertu, est de vous croire indignes de recevoir une faveur aussi éminente que celle de ces goûts de Dieu, et de ne pas même penser qu'elle doive vous être jamais accordée en votre vie. Mais allez-vous, me dire, comment pouvons-nous les obtenir, si nous ne faisons aucun effort pour cela ? Je réponds qu'il n'y a point de meilleur moyen que celui que je viens d'indiquer, et de vous abstenir de tout effort, et cela pour cinq raisons. La première, parce que ce qui est avant tout nécessaire pour recevoir une pareille faveur, c'est d'aimer Dieu sans intérêt. La seconde, parce que c'est manquer d'humilité, de se flatter d'obtenir, par des services aussi misérables que les nôtres, une chose d'un si grand prix. La troisième, parce que la véritable préparation pour recevoir de telles faveurs, après avoir tant offensé Dieu, n'est pas de désirer des consolations, mais d'imiter Notre-Seigneur, en souhaitant de souffrir pour lui comme il a souffert pour nous. La quatrième, parce que Dieu n'est pas obligé à nous donner en ce monde ces grâces sans lesquelles nous pouvons nous sauver... Je connais moi-même des personnes qui, marchant dans cette voie de l'amour, c'est-à-dire aspirant uniquement à servir leur Jésus crucifié, non seulement ne désirent point, ne lui demandent point ces consolations et ces goûts, mais le supplient de ne pas leur en donner en cette vie : ce que je dis est une chose très variable. La

cinquième raison, c'est que nous travaillerions inutilement en recherchant ces goûts... Si Dieu qui en est la source, ne la fait point jaillir, nous nous fatiguerions en vain ; tous nos désirs, toutes nos méditations, toutes nos larmes, et tous les efforts que nous pouvons faire pour cela, sont inutiles. Dieu seul donne cette eau céleste à qui il lui plait ; il ne la donne souvent que lorsqu'on y pense le moins...

Qu'une âme soit humble et détachée de tout, mais dans la vérité, et non dans l'imagination, qui si souvent la trompe ; et le divin Maître, je n'en doute point, lui accordera non seulement cette grâce, mais encore beaucoup d'autres qui surpasseront *ses désirs*[1]. »

Sainte Thérèse, dans le passage que nous venons de citer, sait concilier les droits de la vérité avec les ménagements qu'exige notre faiblesse. A ses yeux, le désir de la contemplation infuse est légitime, mais il doit être attentivement surveillé et toujours accompagné d'une grande humilité.

223. D. *A quels signes peut-on reconnaître qu'une âme est appelée à la contemplation infuse ?*

R. Saint Jean de la Croix donne à ce sujet des règles très sages, qui contiennent en résumé tout ce qu'on peut dire de plus exact sur l'appel de Dieu à la contemplation infuse. Nous les rapporterons ici textuellement, en évitant de reproduire certaines explications déjà données (14).

« Afin, dit-il, que la doctrine que nous expliquons ne paraisse ni confuse ni obscure, il est nécessaire de montrer quel est le moment favorable pour quitter les opérations discursives, à l'aide des images et des figures, de peur que l'homme spirituel ne les abandonne plus tôt ou plus tard que l'Esprit de Dieu ne le demande... On reconnaît ce moment favorable à trois signes.

1. *Le Château de l'âme.* Quatrième demeure, c. II.

« Le premier, c'est de ne pouvoir plus ni méditer, ni se servir de l'imagination, non pas absolument dans ses opérations naturelles, mais à l'égard de Dieu dans la contemplation surnaturelle ; c'est aussi de ne trouver aucun goût ni aucune nourriture spirituelle, mais plutôt de la sécheresse et de l'aridité, dans les choses qui, autrefois, captivaient les sens. Aussi longtemps que l'homme spirituel pourra facilement méditer et discourir, il ne faut pas qu'il renonce à la méditation à moins de se voir établi dans la tranquillité parfaite dont il sera question au troisième signe.

« Le second signe, c'est de ne sentir aucun désir d'appliquer l'imagination à des objets particuliers, intérieurs ou extérieurs. Je ne parle pas ici des écarts de l'imagination, car, même au milieu du plus grand recueillement, cette faculté est souvent si volage qu'elle va de tous côtés ; mais je dis seulement que l'âme ne prend plus aucun plaisir à fixer l'imagination sur d'autres objets.

« Le troisième signe, qui est le plus certain, consiste dans la joie intime que l'âme trouve à demeurer seule en elle-même, à faire une attention amoureuse à Dieu, sans s'occuper d'aucune considération particulière, sans faire aucun acte développé, étendu ou formel, soit de la mémoire, soit de l'entendement, soit de la volonté. L'âme est alors pénétrée d'une connaissance de Dieu générale et indistincte, et elle se tient attachée à lui par les doux transports d'un amour paisible et dégagé de tout autre objet.

« L'homme spirituel doit constater en lui ces trois signes à la fois, avant de passer de la méditation à la contemplation. Le premier signe n'est pas suffisant sans le second. La difficulté ou l'impuissance d'appliquer l'imagination et de méditer les choses divines, pourrait venir de la dissipation et de la négligence. C'est pourquoi il faut avoir le second signe, qui consiste à ne sentir aucun désir de se distraire par d'autres pensées étran-

gères à Dieu... Ce n'est pas encore assez d'avoir le premier et le second signe, il faut avoir le troisième. En effet, on peut se trouver dans une incapacité totale de discourir et de fixer sa pensée à Dieu et n'avoir aucun désir de songer à d'autres objets, sans être pour cela attiré à la contemplation ; cette disposition peut venir ou de la mélancolie ou de quelque humeur envahissant la région du cerveau ou du cœur... Il est donc nécessaire d'avoir le troisième signe c'est-à-dire cette connaissance de Dieu attentive et amoureuse, accompagnée d'une grande tranquillité intérieure. Il faut l'avouer cependant, quand on commence à entrer dans cette contemplation, cette amoureuse connaissance de Dieu reste presque inaperçue pour deux raisons : d'abord, à cause de sa grande subtilité et de son extrême délicatesse ; ensuite parce que l'âme, accoutumée à faire la méditation d'une manière sensible, perçoit à peine cette connaissance *insensible* et purement *spirituelle*[1]. »

Un autre signe, c'est la purification passive des sens et de l'esprit. Saint Jean de la Croix ne l'indique ici qu'implicitement, mais il l'expose ailleurs avec tous les détails nécessaires. Qu'il nous suffise de dire que ce signe décisif entre tous accompagne cette contemplation *insensible* et purement *spirituelle*, dont saint Jean de la Croix vient de parler.

224. D. *Que faut-il faire quand il est manifeste qu'on est appelé à la contemplation infuse ?*

R. Une âme appelée à la contemplation doit se laisser conduire humblement et docilement dans la voie sainte qui s'ouvre devant elle. Toute résistance à la volonté divine exposerait certainement à une grande diminution de grâces, et finirait même, en certains cas, par faire perdre le don d'oraison. « Par le travail

1. *La Montée du Carmel*, l. II, c. XIII.

et le secours des sens, dit saint Jean de la Croix, l'âme se priverait alors infailliblement des biens spirituels que Dieu verse secrètement en son esprit, avec une paix parfaite et un repos très agréable. Il n'est donc pas à propos, en ce temps-là, de l'obliger à se servir de considérations, de raisonnements, d'actes formels, ou à chercher avec empressement les goûts et les consolations sensibles : ce serait faire obstacle à l'opération de Dieu... Il est donc démontré que l'âme, si elle ne renonçait alors à sa manière de discourir, ne recevrait que très peu de bienfaits de Dieu... elle mettrait un obstacle infranchissable aux biens que Dieu veut lui communiquer par cette connaissance amoureuse[1]. »

L'âme appelée à la contemplation doit donc coopérer à l'action divine dans la mesure du possible. « Dans le temps de notre union à Dieu, dit le vénérable Barthelemy des Martyrs, il faut bannir les images, même les meilleures, parce qu'elles ne peuvent servir que comme moyens, et qu'ici elles seraient des obstacles entre Dieu et la créature. Une âme que Dieu attire à l'union, et qui désire y parvenir, doit, aussitôt qu'elle sentira les ardeurs et les attraits du divin amour, retrancher promptement toutes sortes d'images, courir sans délai à ce Saint des Saints, et s'abandonner à ce silence intérieur, dans lequel il n'y a plus d'opération humaine, mais seulement l'opération divine ; car c'est alors Dieu qui agit, et l'homme est en quelque sorte passif. En effet, lorsque les facultés de l'âme sont silencieuses et comme suspendues, et qu'elle ne reçoit plus aucune impression étrangère, Dieu lui parle et agit autant qu'il veut sur nos facultés pour les rendre capables de la plus noble des opérations[2]. » — « Celui qui est

1. *La vive flamme d'amour*, strophe 3, v. 3, § 6.

2. *Compendium mysticæ doctrinæ*, p. 2, c. XI : Tempore unionis inter Deum et animam quæcunque (licet bonæ) imagines sunt procul expellendæ : quia sunt media inter utrumque. Ideo athleta huc pervenire cupiens (Deo ipsum trahente atque vocante) cum primum senserit se divino amore

appelé au sommet de la contemplation, dit le P. Nicolas de Jésus-Marie, doit dépouiller son entendement des formes ou espèces imaginaires, non pas habituellement, mais actuellement, c'est-à-dire dans l'acte de la contemplation ; de telle sorte que s'il arrive à cette connaissance amoureuse, avec le concours de l'imagination, par un regard vers les espèces imaginaires, il ne doit néanmoins rien concevoir de sensible du côté de l'objet, mais s'arrêter en la seule connaissance confuse et obscure de Dieu, sans prendre garde au concours presque imperceptible de l'imagination[1]. »

Rien n'est plus certain que la doctrine que nous venons d'exposer : l'âme que Dieu appelle à la contemplation doit s'y prêter humblement et docilement ; ne point mettre d'obstacle, et coopérer à l'action divine.

225. D. *Les âmes appelées à la contemplation infuse sont-elles dispensées de revenir à la méditation ?*

R. Ce serait une grande erreur de s'imaginer qu'il y a un état de contemplation tellement sublime et habituel, qu'on est absolument dispensé de revenir à la méditation[2]. Nulle action ne peut durer longtemps à son plus haut degré de perfection[3].

« Voyez le mouvement des oiseaux, dit Massoulié, c'est une image sensible de ce qui se passe dans les âmes pendant le temps de l'oraison. Ils prennent quel-

vehementer inflammari, ac sursum trahi, propere rescindat quaslibet imagines, festinetque ad Sancta Sanctorum, et ad internum illud silentium, in quo non humana sed divina duntaxat est operatio : ibi enim Deus ipse est agens, homo vero patiens. Nam dum vires animæ silent et a propria actione quiescunt, atque ab omni denique externa imagine libert, sunt, Deus ipse loquitur easque mentis vires pro libito disponit et afficiæ nobilissimum opus in ea peragens.

1. *Elucidatio phrasium myst. oper. Joan. a Cruce.* c. III, § 2.

2. *Prop. damn.* ab Inn. XII (12 mart. 1699). Prop. 16 : Datur status contemplationis adeo sublimis adeoque perfectæ, ut fiat habitualis : ita ut quotics anima actu orat, sua oratio sit contemplativa. Tunc non amplius indiget redire ad meditationem ejusque actus methodicos.

3. D. Th. II, II, q. CLXXX, a. 8, ad 2 : Nulla actio potest diu durare in summe.

quefois leur essor, et ils s'élèvent si haut, qu'on les perd de vue. Quelquefois ils s'abaissent tout à coup et semblent se jeter à terre ; quelquefois ils se jouent agréablement, volant tantôt d'un côté, tantôt d'un autre. D'autrefois ils volent en rond, faisant comme autant de cercles, ici plus étendus, là plus resserrés. Enfin, on les voit quelquefois demeurer comme immobiles, se soutenant en l'air par un doux et imperceptible mouvement de leurs ailes : mais ils ne sauraient se tenir longtemps dans cet état violent, et ils reprennent bientôt leur vol ordinaire. C'est à peu près ce qui se passe dans l'oraison. Quand Dieu découvre à l'âme quelque vérité sublime, elle prend son essor pour suivre le rayon qui lui est montré : elle s'élève, et semble se perdre en elle-même ; mais après, réfléchissant sur sa faiblesse, sur son ignorance, et sur le reste de ses misères, elle tombe tout à coup, ou pour mieux dire elle se précipite vers son néant. Quelquefois l'esprit considère les mystères du Sauveur, ou observe dans le gouvernement providentiel du monde les effets de la bonté ou de la justice de Dieu ; d'autrefois, après avoir assez raisonné, il s'arrête à la vue d'une vérité, se tenant immobile et suspendu, et ne faisant qu'un très doux mouvement à la manière de l'oiseau. C'est alors que l'âme charmée de la beauté de son objet, se dit à elle-même : *Bonum est nos hic esse*, il fait bon être ici ; car elle goûte le plaisir de la contemplation. Mais son plaisir ne dure pas longtemps et elle est obligée de retourner à son exercice ordinaire[1]. »

Il faut donc passer quelquefois de la contemplation à la méditation. Quant aux règles particulières à suivre en pareil cas, nous en avons parlé ailleurs (Théol. ascét., 215).

226. D. *Les retours à la méditation sont-ils possibles à tous les degrés de la contemplation infuse ?*

1. *Traité de la véritable oraison*, p. 1, c. IV.

R. On peut dire que les retours à la méditation sont généralement possibles à tous les degrés de la contemplation infuse ; cependant il faut reconnaître qu'ils sont plus fréquents dans les commencements, et plus rares et plus difficiles dans certains états d'oraison.

« Au commencement, dit saint Jean de la Croix, l'habitude de cette connaissance simple et affectueuse n'est pas assez parfaite pour permettre aux âmes de s'établir dans la contemplation : elles passent tantôt de l'état de la méditation à celui de la contemplation surnaturelle, tantôt de l'état de la contemplation surnaturelle à celui de la méditation... Il sera nécessaire de revenir à l'oraison de discours jusqu'au moment où elles auront acquis en quelque sorte l'habitude parfaite de la contemplation[1]. »

Sainte Thérèse va nous apprendre comment et dans quelle mesure on revient à la méditation, lors même qu'on serait parvenu à la « parfaite habitude de la connaissance simple et affectueuse », dont parle saint Jean de la Croix : « Il y a des âmes, dit-elle, qui, après que Notre-Seigneur les a élevées à la contemplation parfaite, voudraient toujours y demeurer ; mais cela ne se peut. Il est cependant vrai de dire que par suite de cette faveur elles ne peuvent plus méditer, comme elles le faisaient auparavant, sur les mystères de la vie et de la passion de Jésus-Christ. Je n'en sais pas la cause ; je sais seulement que, d'ordinaire, l'entendement, après avoir été élevé à la contemplation parfaite, est moins capable de la méditation proprement dite. Voici peut-être d'où cela peut venir. Le but qu'on se propose dans la méditation étant de chercher Dieu, lorsque l'âme l'a une fois trouvé, et qu'elle s'est accoutumée à ne le chercher que par l'opération de la volonté, elle ne veut plus se fatiguer en faisant agir l'entendement ; et peut-être aussi que la volonté étant

1. *La Montée du Carmel*, l. II, c. XV.

déjà enflammée, cette généreuse puissance voudrait, si c'était possible, se passer du concours de l'entendement. On ne peut dire que l'âme fasse mal en cela mais il lui sera impossible d'en venir à bout, particulièrement avant qu'elle soit arrivée à ces dernières demeures. Elle perdra même du temps en ces inutiles efforts, parce que souvent elle a besoin des considérations de l'entendement pour enflammer la volonté... L'âme voudrait ne s'occuper toujours qu'à aimer, sans penser à autre chose ; mais quelque désir qu'elle en ait, cela n'est pas en sa puissance. En voici la raison : quoique la volonté ne soit pas morte, le feu dont elle a coutume de brûler est amorti ; ainsi il est nécessaire que quelqu'un le souffle pour qu'il jette de nouveau des flammes. Or, lorsque l'âme est dans cet état de sécheresse, doit-elle attendre que le feu descende du ciel pour consumer le sacrifice ?... Non certes : il ne faut pas attendre des miracles. Notre-Seigneur en fera quand il lui plaira en faveur de cette âme. Mais il veut que nous nous croyons indignes d'une telle grâce, sans manquer néanmoins de faire tout ce qui peut dépendre de nous ; et quant à moi je suis persuadée que quelque sublime que soit notre oraison, nous devons demeurer jusqu'à la mort dans cette humilité et ce mépris de nous-mêmes... Ainsi, je le répète, quand le feu dont la volonté brûle d'ordinaire n'est pas allumé, et qu'on ne sent pas Dieu présent, on doit faire tout ce qui dépend de soi pour le chercher, à l'exemple de l'Épouse dans les Cantiques, et, comme saint Augustin dans ses *Confessions*, demander aux créatures Celui qui les a faites. Voilà ce que Notre-Seigneur veut de nous, et non pas que nous demeurions comme des stupides, et que nous perdions le temps à attendre cette contemplation parfaite[1]. »

1. *Le Château intérieur.* Sixième demeure, c. VII.

227. D. *Que faut-il faire pour éviter les écueils de la contemplation infuse ?*

R. Voici, en résumé, les conseils des Saints à ce sujet :

1° Il ne faut point s'imaginer que tout est gagné parce qu'on jouit des précieuses faveurs de la contemplation infuse. Cette contemplation, par elle-même, ne rend pas plus saint. La charité, il est vrai, en est le principe et la fin, mais c'est précisément pour cela que dans aucun cas la contemplation ne nous dispense de mortifier nos passions et de pratiquer les vertus. Bien au contraire, si nous voulons conserver et augmenter ce don excellent, nous devons nous appliquer avec un grand soin à la pratique de toutes les bonnes œuvres, aux exercices de la piété chrétienne, à la vigilance sur nous-mêmes, au mépris du monde, à la retraite, au silence, aux saintes lectures, à la méditation, etc.

2° On doit éviter, autant que possible, une sorte d'engourdissement et de langueur, qui, surtout chez les commençants, est la suite d'une longue et forte application dans l'oraison. Cette disposition à la somnolence et à l'assoupissement dure quelquefois plusieurs heures ; pendant ce temps, on ne se possède pas entièrement ; on ne sait presque pas ce qu'on fait : on voudrait ne pas faire autre chose que contempler. Cela s'explique par l'excès du plaisir que les puissances de l'âme ont goûté dans l'acte contemplatif ; mais, en réalité, c'est un repos inactif, une perte de temps, dont l'âme ne peut retirer aucun fruit, puisqu'elle est sans connaissance et sans amour, et dont le corps lui-même aurait à souffrir. Il n'y a qu'un seul remède : se réveiller énergiquement, s'exciter par de fortes et pieuses pensées, s'efforcer de mettre en pratique les généreuses résolutions qui sont les fruits d'une oraison bien faite. — Ce repos inactif n'a aucun rapport avec la douce

présence de Dieu qui est le propre des âmes parfaites, et qui, non seulement prépare de nouveau à la contemplation, mais dispose à la pratique des vertus les plus sublimes. Nous devons éloigner le repos funeste de l'oisiveté, et cependant tenir notre âme éloignée de tout empressement et de toute agitation : éveillée et attentive, elle doit rester paisible sous le regard de Dieu.

3° Un des plus dangereux écueils de la contemplation, serait de croire qu'après avoir reçu cette grâce exceptionnelle, on n'a plus rien à craindre pour son salut. Il est facile de prévoir les suites funestes de cette illusion, plus ordinaire qu'on ne pense : une âme qui se laisse ainsi aller à une confiance présomptueuse ne peut manquer de se négliger dans le service de Dieu. Or, il ne faut pas l'oublier, la sainteté de la vie peut seule nous conduire au salut ; sans elle, la plus haute contemplation devient inutile.

4° Enfin, il y a des âmes qui considèrent le don de la contemplation comme une source qui ne doit jamais tarir. Dès que ce don leur est retiré et qu'elles ne trouvent plus dans l'oraison les mêmes goûts spirituels, elles demeurent oisives et attendent ainsi une nouvelle rosée céleste, comme si Dieu nous devait ces grâces exceptionnelles. Peut-il y avoir un plus grand orgueil et une plus étrange présomption ? Il n'y a rien d'étonnant que Dieu refuse le don de la contemplation infuse à notre négligence et à nos imperfections, puisque les plus grands Saints eux-mêmes en ont souvent été privés. Si Dieu se retire, c'est que nous l'avons mérité, ou qu'il veut nous éprouver. Nous n'avons dès lors qu'une chose à faire : nous humilier, attendre avec patience et résignation le retour des faveurs divines, continuer avec plus de générosité que jamais à pratiquer la vertu, et reprendre avec un nouveau zèle l'exercice de l'oraison ordinaire, méditative ou affective, jusqu'à ce qu'il plaise au divin Maître de nous faire monter plus haut.

La Vie mystique

Les degrés de la cobtemplation infuse

	Le Recueillement passif et la Quiétude	Union simple	Union extatique	Union transformante
Rapports avec les demeures du Château int. de Sainte Thérèse	4e Demeure du Château intérieur.	5e Demeure du Château intérieur.	6e Demeure du Château intérieur.	7e Demeure du Château intérieur.
Leur nature	Repos très suave dans le plus intime de l'âme. L'âme éprouve le sentiment très vif que Dieu est près d'elle.	Visite préparatoire aux fiançailles spirituelles. L'âme a le profond sentiment que Dieu est en elle.	Célébration des fiançailles spirituelles. Immersion de l'âme en Dieu.	Ratification du mariage spirituel. L'esprit de l'âme devient en quelque sorte une même chose avec Dieu.
Leurs caractères distinctifs :	Ligature partielle des puissances. Illusions possibles — Tentations peu fréquentes, se tournant généralement à l'avantage de l'âme.	Ligature complète des puissances, mais les sens extérieurs sont libres. Illusions devenues pratiquement impossibles. Tentations nulles pendant la durée de l'union.	Ligature complète des puissances; aucun mouvement physique volontaire. L'intelligence et la volonté répondant librement à l'action de Dieu, au moins dans le principe, donnent lieu au mérite.	Transformation surnaturelle, déification. Permanence de la transformation.
Leurs effets :	Vertus éprouvées. Jouissances ineffables.	Vertus éminentes. Sceau divin — Mort au monde. Désir des souffrances — Ardents souhaits de la plus grande gloire de Dieu — Douleurs des offenses à l'égard de Dieu et du sort des réprouvés.	Vertus héroïques — Désirs du ciel — Blessures d'amour — Purifications d'amour — Regret des ingratitudes passées.	Zèle ardent pour le salut des âmes — Désir de vivre afin d'utiliser toutes les faveurs reçues pour la plus grande gloire de Dieu.
Leur durée	Ordinairement très courte, parfois une journée.	Rarement plus d'une demi-heure.	Généralement très courte exceptionnellement plusieurs jours.	Confirmation en grâce au moins d'après saint Jean de la Croix. (*Cant.* St. 22, v. 1.)
Préparation de l'âme.	Profiter des purifications de l'âme — Eviter tout retour sur soi — Humilité profonde.	Abandon à la volonté de Dieu. Charité parfaite à l'égard de Dieu et du prochain.	Fidélité inviolable dans les moindres choses, visant toujours vers le plus parfait, pour assurer le couronnement de la vie mystique.	Dot spirituelle formée de la réunion des vertus à un degré héroïque.

LIVRE IV

Les degrés de la Contemplation infuse

CHAPITRE PREMIER

L'oraison de recueillement passif et la quiétude[1]

228. *Ce qu' on entend par oraison passive de recueillement ;* 229. *manière dont elle se produit ;* 230. *le silence qui accompagne quelquefois le recueillement passif n'est point une véritable suspension des puissances.* — 231. *Transition du recueillement passif à l'oraison de quiétude ; ce qu'il faut faire alors.* — 232. *Ce qu'on entend par oraison passive de quiétude.* — 233. *Cette quiétude de l'âme est une forme particulière de l'oraison ; sainte Thérèse en parle admirablement.* — 234. *Comment se produit l'oraison de quiétude ;* 235. *ses degrés.* — 236. *Quiétude de la seule volonté ;* 237. *concours embarrassant de l'entendement et de la mémoire ;* 238. *ce qu'il faut faire alors.* — 239. *Quiétude de toutes les puissances.* — 240. *Le sommeil des puissances est-il un degré distinct d'oraison ;* 241. *en quoi il consiste, d'après sainte Thérèse ;* 242. *l'ivresse spirituelle se concilie avec le sommeil des puissances ;* 243. *on peut abuser de*

1. Bien que nous ayons parlé de l'oraison de recueillement dans le premier volume, nous laissons ici intact le texte des éditions précédentes, relatif à la période passive de cette oraison qui est une introduction à l'oraison de quiétude.

l'ivresse spirituelle. — 244. *Durée de l'oraison de quiétude.* — 245. *Ce que sainte Thérèse entend par la* QUATRIÈME DEMEURE *du* Château intérieur. — 246. *Effets des oraisons de la quatrième demeure.* — 247. *Contrefaçons de ces oraisons ; ce qu'il faut faire en pareil cas.* — 248. *Défauts à éviter dans cette demeure.* — 249. *Moyens à employer pour s'y maintenir ;* 250. *éviter les retours sur soi ;* 251. *bien profiter des purifications passives.* — 252. *Beaucoup d'appelés, peu d'élus.* (Voir THÉOL. ASCÉT., l. III, c. II, DE L'ORAISON DE RECUEILLEMENT ACTIF.

228. D. *En quoi consiste l'oraison passive du recueillement ?*

R. Cette oraison consiste principalement dans la concentration de nos facultés au dedans de nous-mêmes, et dans l'abandon de toutes les préoccupations extérieures[1]. Ce n'est plus le résultat de nos propres efforts, comme dans le recueillement actif (Théol. ascét. 272-278), c'est Dieu qui agit et qui opère en nous ce recueillement, au moyen d'une grâce purement gratuite. Dans cette oraison, qui marque le degré inférieur de la contemplation infuse, les puissances de l'âme ne sont point suspendues ; néanmoins, c'est déjà un regard excessivement simple et ardemment affectueux.

229. D. *Comment s'opère ce recueillement passif ?*

R. Dieu vient à l'improviste surprendre l'âme fidèle, non seulement dans la prière et la méditation, mais jusqu'au milieu de ses occupations extérieures : toutes les puissances sont alors concentrées à l'intérieur, et là, sans effort et d'une manière très douce et très facile, l'intelligence est éclairée d'une vive lumière,

1. Th. a WALGORNERA, *Theol. myst. D. hT.* q. IV, disp. 2, a. 15, nº 1 : Recollectio nihil aliud est quam secessus quo anima cum omnibus suis viribus ad interiora recipitur, et ab exterioribus elongatur.

et la volonté embrasée d'un ardent amour. Les puissances de l'âme, bien qu'elles ne soient point suspendues, sont fortement et suavement tournées vers Dieu et obéissent volontiers à la voix qui les appelle ; elles ferment la porte à toutes les influences du dehors[1]. Ce sont comme des brebis fidèles qui obéissent à la voix du divin Pasteur ; un faible bruit, comme un léger souffle, suffit pour reconnaître Celui qui a parlé[2].

Sainte Thérèse se sert de cette comparaison du divin Pasteur, en y ajoutant des explications fort instructives : — « Ce recueillement, dit-elle, ne s'acquiert ni en se retirant dans les lieux obscurs, ni en fermant les yeux. Il ne dépend d'aucune chose extérieure ; car les yeux se ferment d'eux-mêmes, sans que la volonté y ait part, et l'on se trouve comme dans une profonde solitude, sans l'avoir recherchée... Ceux qui traitent de cette matière disent que l'âme rentre en elle-même, et que quelquefois elle s'élève au-dessus d'elle-même. Avec ces termes, ignorante comme je suis, j'avoue que je ne saurais rien expliquer, je me servirai donc de mon langage... Jetez les yeux sur le château intérieur ; supposez que les sens et les puissances de l'âme, qui en sont les gardes, se sont enfuis pour aller trouver les ennemis et se joindre à eux. Après plusieurs

1. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. IV, disp. 2, a. 15, n° 3 : Solet Dominus animam contemplatricem exterioribus vacantem, aut vocaliter orantem, vel aliquid utile considerantem, in momento vocare per sanctam inspirationem, et intellectum, et affectum, et cogitationem, ipsa quasi nihil faciente, ad interiora colligere, et ante illam mensam lucis et amoris, quibus abunde reficiatur, apponere. Tunc ipsa non gravate, sed lubenter, imo quasi tracta ab alio (et revera tracta est) exteriora deserit, et quasi naturaliter ipsos corporis oculos claudit et visum, et auditum, et reliquos sensus ad interiora convertit.

2. On peut appliquer aux puissances de l'âme ce que saint Thomas dit des brebis fidèles : Th. a Walgornera, *Théol. myst. D. Th.* q. IV, disp. 2, a. 14, n° 5 : De hac recollectione loquitur D. Th. explicans illud *Joan.*, X, 3 : *Oves vocem ejus audiunt.* Ex similitudine naturalis pastoris attenditur, quia sicut ovis ex consueta imaginatione recognoscit vocem pastoris, sic fideles vocem Christi. — Et *in Job.* IV, 16. *Vocem quasi auræ lenis audivi*, consolationem quemdam sedantem pavorem demonstrat.

jours et même plusieurs années d'absence, reconnaissant leur erreur et se repentant de leur trahison, ils quittent ce pays étranger, et, se rapprochant du château, ils tâchent d'y être reçus. Le grand Roi qui y règne, témoin de leur bonne volonté, use à leur égard de miséricorde, et veut bien les rappeler à lui. Comme un bon pasteur, il leur fait entendre sa voix, mais d'une manière si douce et si forte, que, le reconnaissant à l'instant même, ils reviennent à leur ancienne demeure, et abandonnant les choses extérieures qui les captivaient, ils rentrent dans l'intérieur du château...

« Ne vous imaginez pas, mes sœurs, continue sainte Thérèse, que ce soit par l'entendement que ce recueillement s'acquière, en tâchant de penser que Dieu est en nous ; ni par l'imagination, en nous le représentant au dedans de nous. Ceci est bon sans doute, et une excellente manière de méditer, puisqu'il est vrai que Dieu est en nous ; mais cette manière de se recueillir est au pouvoir de chacun, avec le secours de la grâce, bien entendu. Il n'en est pas ainsi du recueillement surnaturel dont je parle ; car, quelquefois, avant même que l'on ait pensé à élever son esprit vers Dieu, les puissances de l'âme avec les sens sont déjà dans le château ; on ne sait ni comment elles y sont entrées, ni comment elles ont entendu la voix du divin Pasteur, puisque aucun son n'a frappé leur oreille ; et là, dans cette solitude intérieure, l'âme goûte un recueillement plein de suavité... Ce recueillement surnaturel est donc indépendant de notre volonté, et nous n'en pouvons jouir que quand il plaît à Dieu[1]. »

Saint François de Sales exprime par de charmantes comparaisons la même pensée que sainte Thérèse. « Il arrive quelques fois, dit-il, que Nostre-Seigneur respand imperceptiblement au fond du cœur une certaine douce suavité qui tesmoigne sa presence, et lors, les puis-

1. *Le Château intérieur*. Quatrième demeure, c. III.

sances, voire mesme les sens exterieurs de l'ame, par un certain secret, constamment se retournent du costé de cette intime partie, où est le tres-aymable et tres-cher Espoux. Car, tout ainsi qu'un nouvel essaim, ou jetton de mouches à miel, lorsqu'il veut fuir et changer de pays, est rappellé par le son que l'on fait doucement sur des bassins, ou par l'odeur du vin emmiellé, ou bien encore par la senteur de quelques herbes odorantes, en sorte qu'il s'arreste par l'amorce de ces douceurs et entre dans la ruche qu'on lui a preparée, de mesme, Nostre-Seigneur prononçant quelque secrette parolle de son amour, ou repandant l'odeur du vin de sa dilection plus delicieuse que le miel, ou bien evaporant les parfums de ses vestemens, c'est-à-dire quelques sentimens de ses consolations celestes en nos cœurs, et par ce moyen leur faysant sentir sa tres-aymable presence, il retire à soy toutes les facultez de nostre ame, lesquelles se ramassent autour de luy et s'arrestent en luy comme en leur object tres desirable. Et comme qui mettroit un morceau d'aymant, entre plusieurs esguilles, verroit que soudain toutes les poinctes se retourneroient du costé de leur aymant bien-aymé, et se viendroit attacher à luy ; ainsi, lorsque Nostre-Seigneur fait sentir au milieu de nostre ame sa tres-delicieuse presence, toutes nos facultez retournent leurs poinctes de ce costé-là, pour se venir joindre à cette incomparable douceur[1]. »

230. D. *Le recueillement passif est-il quelquefois accompagné de la suspension des puissances de l'âme ?*

R. Il se produit quelquefois dans le recueillement passif une sorte de suspension des puissances que les auteurs mystiques appellent *silence*. L'âme, saisie d'étonnement en présence de son Bien-Aimé, s'arrête, contemple, et reste immobile ; mais ce silence n'est

1. *Traité de l'amour de Dieu*, l. VI, c. VII.

point une véritable suspension des facultés. L'intelligence éblouie par l'éclat d'une lumière très vive, le cœur captivé par un amour très ardent, sont attirés à l'intérieur avec une force invincible ; les facultés peu accoutumées à cette faveur sont alors dans l'admiration, et n'ont pas de termes pour l'exprimer[1]. Cependant notre entendement ne cesse pas d'agir, ni même de discourir ; les espèces intelligibles qui forment la base de cette contemplation sont acquises par la voie ordinaire de formation, mais leur application et leur usage sont surnaturels (5). C'est avec raison qu'on appelle le recueillement passif et le *silence* qui l'accompagne quelquefois une attention amoureuse à Dieu[2].

Sainte Thérèse fait remarquer avec insistance que le recueillement passif n'arrête point les discours et les considérations de l'entendement. « Ce recueillement, dit-elle, étant une disposition à l'oraison des goûts divins ou de quiétude, quand Dieu élève l'âme à cette oraison plus parfaite, alors, selon le conseil de certains auteurs, elle peut sans doute, se contenter d'écouter la voix divine, et sans discourir avec l'entendement, se tenir attentive devant Dieu, et le considérer

1. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. IV, disp. 2, a. 15, n° 7 Tunc... omnia in homine tacent, sensus non præstrepunt, desideria quiescunt, et intellectum atque effectum in sua tranquillitate relinquunt. — N° 8 : Advertendum tamen est in hoc silentio animæ contemplativæ divinam laudem non deesse... Nam suprema laus est ad admirationem inspectæ magnitudinis verba supprimere, et tacendo se ad depromendas laudes imparem confiteri... — N° 9 : De ista recollectione seu de hoc sacro silentio loquitur D. Thom., q. XIII. *De veritate*, a. 2, ad 9, his verbis : Quandoque enim intelligitur abstractio ab exterioribus quantum ad intentionem tantum, ut scilicet cum quis exterioribus sensibus et rebus utitur, sed tota sua intentio divinis inspiciendis et diligendis vacat... Ex quo sequitur, quod causa silentii est magnitudo lucis..., magnitudo amoris ac fervor devotionis.

2. Nous remarquerons ici avec plusieurs auteurs que ce silence admiratif ne constitue pas à proprement parler un degré d'oraison. Il accompagne quelquefois, comme nous venons de le voir, le recueillement passif ; il peut aussi se manifester à tous les degrés de l'échelle mystique avec plus ou moins d'intensité.

opérant en elle. Mais si le Seigneur n'a pas fait passer l'âme de ce recueillement à l'oraison de quiétude, je ne saurais comprendre comment on pourrait arrêter le discours de l'entendement, sans qu'il en résulte plus de dommage que de bien. Néanmoins, cette question ayant été agitée entre des personnes spirituelles, quelques-unes ont été d'un sentiment contraire au mien... Il se peut que je me trompe ; mais voici, selon moi, les raisons pour lesquelles, dans l'oraison de recueillement, on ne doit point arrêter les discours et les considérations de l'entendement. — La première, parce que, dans ces choses purement spirituelles, celui-là fait plus qui croit et veut moins faire. Ce que nous avons à faire, c'est de nous mettre en la présence du grand Roi comme des pauvres dont la nécessité parle pour eux, et de baisser ensuite les yeux avec humilité pour attendre qu'il lui plaise de nous secourir dans notre misère... Car ce qui reste à l'âme qui essaie de supprimer alors les discours de l'entendement, c'est la honte de sa sotte tentative, et une sécheresse beaucoup plus grande ; son imagination n'en devient même que plus inquiète par la violence qu'elle s'est faite pour ne penser à rien. Dieu veut de nous, dans cet état, que nous lui adressions nos demandes, et que nous considérions que nous sommes en sa présence... — La seconde raison est, que ces œuvres intérieures étant toutes suaves et pacifiques, tout acte pénible leur est plutôt nuisible que profitable. J'appelle pénible toute espèce de violence qu'on voudrait se faire, comme serait, par exemple, de retenir son haleine. Ce que l'âme a alors à faire, c'est de se remettre entre les mains de Dieu, afin qu'il dispose d'elle comme il lui plaira, avec le plus grand oubli possible de ses intérêts propres, et la plus grande résignation à la volonté divine. — La troisième raison est, que l'effort que l'on fait pour ne point penser fera peut-être penser davantage. — La quatrième raison est, que rien n'est si

agréable à Dieu que de nous voir occupés de la pensée de son honneur et de sa gloire, dans l'oubli de nos avantages et de nos plaisirs. Or, comment peut-il être dans cet oubli de soi, celui qui est tellement attentif sur lui-même, qu'il n'ose seulement se remuer ? Et comment peut-il se réjouir de la gloire de Dieu, et en souhaiter l'augmentation, lorsqu'il ne pense qu'à empêcher son entendement d'agir ? Quand il plaît à ce grand Dieu que notre entendement se repose, il l'occupe d'une autre manière... Puisque Dieu nous a donné les puissances de l'âme pour agir, et que le travail de chacune d'elles a sa récompense, au lieu de chercher à les captiver par une sorte d'enchantement, laissons-les s'acquitter librement de leur office ordinaire, jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu de leur en confier un autre plus élevé[1]. »

231. D. *Que faudrait-il faire si l'âme éprouvait assez fréquemment dans l'oraison le silence admiratif dont nous venons de parler ?*

R. Bien que nous ne devions pas alors nous permettre de suspendre par nous-mêmes les considérations de notre entendement, il faudrait néanmoins mettre une certaine modération dans l'exercice de cette faculté, si la fréquence et l'intensité du silence admiratif indiquaient un appel de Dieu à l'oraison de quiétude. Cette période de transition n'a point échappé à sainte Thérèse. « A mon avis, dit-elle, ce qui convient le mieux à l'âme, quand Notre-Seigneur daigne, dans cette demeure, l'élever à l'oraison des goûts divins et de quiétude, c'est de se tenir doucement unie à lui par la volonté. Que, sans violence ni bruit intérieur, elle tâche d'arrêter les actes naturels et les considérations de l'entendement ; mais qu'elle n'essaie point de le suspendre, non plus que la mémoire, car il est bon qu'il

1. *Le Château intérieur.* Quatrième demeure, c. III.

se souvienne qu'il est en la présence de Dieu, et considère quelles sont ses grandeurs. Que, si ce qu'il sent à la vue de ces grandeurs le transporte et le ravit hors de lui, alors à la bonne heure, mais qu'il ne cherche point à comprendre ce qui le ravit, parce que c'est à la volonté que Dieu le donne. Ainsi, qu'il la laisse jouir en paix de cette faveur, et se contente de lui suggérer de temps en temps quelques paroles d'amour : car souvent, dans cet état, sans que l'âme le cherche, elle se trouve sans penser à rien ; mais à la vérité cela dure très peu[1]. »

232. D. *En quoi consiste l'oraison de quiétude ?*

R. L'oraison de quiétude, comme son nom l'indique, est un repos très suave qui se fait sentir au centre[2] et au plus intime d'une âme que la présence de Dieu pénètre et enivre. Ce repos n'est pas le fruit de notre activité, comme dans la contemplation acquise ; c'est une grâce purement gratuite qui se fait sentir principalement dans la volonté. Cependant il arrive quelquefois que toutes les puissances participent à ce bonheur[3].

1. *Le Château intérieur. Ibid.*

2. Quelques auteurs mystiques veulent que le *centre de l'âme* soit Dieu même ; d'autres placent ce *centre* au milieu des puissances et des opérations de l'âme. Comme nous l'avons dit ailleurs, le centre et le fond de l'âme sont, à proprement parler, les opérations les plus élevées de l'âme parfaitement purifiée et jouissant d'une grande tranquillité. On dit alors que l'âme est dans *son centre*, qu'elle opère dans *son fond*, où Dieu fait sa demeure.

3. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. IV, disp. 2, a. 16, n° 1 : Quies (prout in præsens attinet institutum) nihil aliud est quam jucunditas quædam voluntatis, nihil quærentis, nisi sic in Deo permanere. Videt se anima juxta Deum, videt se ab eo amatam, et in magno pretio habitam, et non aliter quam filiam charissimam, singulari ejus providentia protectam atque circumdatam ; et in hoc voluntas amore quiescit, tanquam in complemento sui desiderii, quod jam consecuta est. Alii dicunt (quod idem sub diversis verbis), quod ex interiori recollectione nascitur aliquando in anima quies et pax interna multum deliciosa, tamque suavis, ut sibi nihil ultra desiderandum appareat, quia Dominus prope se collocat, secum unit, et tantam concedit potentiarum quietem, ut prægustandum aliqualiter ei concedat cujus sit saporis bonum illud, quod electis suis in regno cœlorum communicat.

Sainte Thérèse appelle cette oraison *les goûts de Dieu*.

Ce doux repos de l'oraison revient plusieurs fois sous la plume de saint Thomas. En voici un exemple.

« Levez-vous, hâtez-vous, ma bien-aimée, dit l'Epoux « dans les Cantiques, ma colombe, ma toute belle, « venez (*Cant.*, II, 10). » — « Vous êtes *ma bien-aimée*, par la foi et l'amour ; *ma colombe*, par l'innocence et la simplicité ; *ma toute belle*, par la splendeur des vertus ; *hâtez-vous, venez*. C'est comme si Notre-Seigneur disait : Levez-vous, quittez ce très doux *repos*, cette *quiétude* dont vous jouissez dans votre oraison. O vous qui goûtez un *repos* délicieux dans la contemplation, venez, et montrez-moi votre visage, et sortez des profondeurs de votre *quiétude*[1]. »

233. D. *Cette quiétude de l'âme est-elle une forme particulière de l'oraison ?*

R. « Non seulement la vie contemplative prise en général est un état de repos, dit Massoulié, mais il y a une oraison particulière, qui par sa douceur peut être appelée une oraison de repos ; et c'est le second sens que les Pères donnent au repos et à la quiétude de l'oraison. Sainte Thérèse, la plus éclairée et la plus sainte maîtresse des contemplatifs, traite de cette oraison aux chapitres XIV et XV de sa Vie, dans le chapitre XXXII du Chemin de la perfection, et dans la quatrième demeure du Château de l'âme. C'est d'elle que la plupart des auteurs semblent avoir pris ce qu'ils en ont dit. Nul n'en a écrit avec plus de clarté que cette sainte, parce que, n'en ayant pas toujours eu

1. D. Th. *in Cant. Cantic.*, c. II : *Surge, propera, amica mea, columba mea, et veni... Surge, propera, amica mea*, per fidem et dilectionem ; *columba mea*, per innocentiam et simplicitatem ; *formosa mea*, per virtutum pulchritudinem ; festina, *et veni* ; ac si diceret : Surge de strato tuo illo tibi dulcissimo, hoc est de quiete in qua mihi soli, placere in psalmis hymnis, et orationibus desideras... Tu, inquit, dilecta mea, quæ in lecto contemplationis dulcissime requiescis, veni, et ostende faciem tuam mihi, et a secreto quietis egredere.

l'expérience, ils n'ont pas eu la même facilité de s'en expliquer. Nous lisons dans sa vie que Dieu la mettait dans l'état d'oraison, dont il voulait qu'elle écrivît, afin qu'elle pût mieux s'expliquer, écrivant ce qu'elle venait de sentir, et quelquefois ce qu'elle sentait encore, la plume à la main. Aussi tout ce qu'elle a écrit est énoncé avec la dernière exactitude ; et si l'on y fait un peu attention, on verra que *toute sa doctrine est conforme à celle de saint Thomas :* en quoi il est aisé de reconnaître que c'était un même esprit qui avait enseigné l'un et l'autre[1]. »

Cette dernière réflexion de Massoulié, tout en affirmant la grande autorité de sainte Thérèse en matière d'oraison, nous montre une fois de plus l'importance de la doctrine de saint Thomas au point de vue mystique. Saint Thomas et sainte Thérèse, éclairant de concert les voies saintes et souvent difficiles de la vie intérieure, nous fourniront donc une garantie des plus consolantes, non seulement en ce qui concerne l'oraison de quiétude, mais à tous les degrés de la contemplation.

234. D. *Comment s'opère cette oraison de quiétude ou des goûts divins ?*

R. Voici l'explication qu'en donne sainte Thérèse : « Ce que j'appelle ici *goût de Dieu*, et qu'ailleurs j'ai nommé *oraison de quiétude*, est tout différent des *contentements*... Je comparerai les contentements et les goûts à deux fontaines dont les bassins se remplissent d'eau... Ces deux bassins se remplissent d'une manière différente : l'un reçoit une eau qui vient de loin par

1. *Traité de la véritable oraison*, 1re partie, c. XVI. — La doctrine de sainte Thérèse fut approuvée à Rome à l'époque de sa béatification, ainsi qu'on le voit dans l'ouvrage intitulé : *Historia Carmelitarum Discalceatorum*, imprimé à Rome (t. I, l. II, c. XLIV, censura 12). On y trouve les animadversions et les réponses du P. Alvarez, dominicain, et du P. Jean Rada, franciscain. — Cf. *Analecta*, l. XLVIII et XLIX, col. 1269.

des aqueducs, et à l'aide de notre propre industrie ; l'autre, se trouvant dans l'endroit même où jaillit la source, se remplit sans aucun bruit. Que si la source est fort abondante, comme est celle dont nous parlons, elle fournit tant d'eau à ce bassin, qu'il en sort un grand ruisseau qui coule sans cesse, sans qu'il soit besoin pour ce sujet d'user d'aucun artifice. Et maintenant, pour montrer la différence qui existe entre les contentements et les goûts, je dirai que les contentements ressemblent à l'eau qu'on fait venir de loin par des aqueducs dans le premier bassin. En effet, c'est par le travail de notre entendement que nous les obtenons... Les goûts ressemblent à cette eau qui, de la source même, qui est Dieu, jaillit dans le bassin de l'âme. Ainsi, quand il plaît à Dieu de nous accorder cette oraison qui est surnaturelle, c'est au milieu d'une paix, d'une tranquillité, d'une suavité inexprimables, qu'il produit ces goûts dans le fond très intime de notre âme. Quel est ce fond, et comment Dieu y opère-t-il, c'est ce que je ne sais point.

« Ce plaisir ne se sent pas tout d'abord dans le cœur, comme ceux d'ici-bas ; ce n'est qu'ensuite qu'il le pénètre et le remplit. Cette eau céleste se répand dans toutes les demeures du château, remplit les puissances de l'âme, et arrive enfin jusqu'à ce corps mortel. C'est ce qui m'a fait dire que ces goûts commencent en Dieu, et se terminent en nous ; et non seulement leur suavité se fait sentir à l'âme, mais encore à tout l'homme extérieur, comme le verront ceux qui en feront l'expérience... A peine cette eau céleste a-t-elle commencé à jaillir de sa source, c'est-à-dire de ce fond intime de nous-mêmes, que tout notre intérieur se dilate et s'élargit. On est alors enrichi de certains biens qui ne se peuvent dire, et l'âme n'est pas capable de comprendre quels sont les dons qu'elle reçoit en cet heureux moment. Elle respire je ne sais quelle suave odeur ; c'est comme si, au dedans d'elle-même

dans l'endroit le plus profond, il y avait un brasier où l'on jetât d'excellents parfums. On ne voit, il est vrai, ni la lumière du feu, ni l'endroit où il est ; mais la chaleur et la fumée odoriférante pénètrent l'âme tout entière, et souvent, comme je l'ai dit, le corps lui-même y participe. Ne vous imaginez pas néanmoins, mes filles, que l'on sente de la chaleur, et qu'on respire un parfum : c'est une chose beaucoup plus délicate, et je me sers de ces termes pour vous en donner quelque intelligence... Il ne me paraît pas qu'alors les puissances de l'âme soient unies à Dieu ; il me semble seulement qu'elles sont comme enivrées et saisies d'étonnement à la vue des merveilles qu'elles découvrent[1]. »

« Dans l'oraison de quiétude, dit encore ailleurs sainte Thérèse, l'âme ressemble à un petit enfant à la mamelle, que sa mère caresse doucement dans ses bras, se plaisant à distiller le lait dans sa bouche, tellement qu'il y coule en abondance, et qu'il la remplit tout entière, sans qu'il remue seulement ses petites lèvres. Ainsi, dans une paix profonde, la volonté s'enivre d'amour, sans l'aide et le concours de l'entendement ; connaissant, parce qu'ainsi le veut Notre-Seigneur, qu'elle est avec lui, sans y avoir pensé ; savourant ce lait délectable dont il répand en elle les douceurs, et voyant que c'est sa main divine qui le lui verse à grands flots ; jouissant de ces délices sans savoir comment elle en jouit, ni même quel est ce bien dont elle jouit ; plongée enfin dans un heureux et entier oubli de soi-même, par cette confiance non moins entière que Celui auprès de qui elle est maintenant si heureuse de se trouver, veille sur elle, et préviendra tous ses besoins[2]. »

Saint François de Sales se sert de la même compa-

1. *Le Château intérieur.* Quatrième demeure. c. II.
2. *Le Chemin de la perfection,* c. XXXII.

raison, avec la simplicité délicieuse que chacun sait : pour ne point nous répéter, nous y renvoyons le lecteur[1].

235. D. *Y a-t-il plusieurs degrés dans l'oraison de quiétude ?*

R. On reconnaît généralement deux degrés dans l'oraison de quiétude. Au premier degré, l'intelligence, la mémoire et l'imagination, restent en dehors de ce doux repos ; au second degré, toutes les puissances sont captivées par l'action divine. « La sainete quietude, dit saint François de Sales, a divers degrez. Car quelques fois elle est en toutes les puissances de l'ame, joinctes et unyes à la volonté ; quelques fois, elle est seulement en la volonté[2]. »

236. D. *En quoi consiste l'oraison de quiétude qui est seulement dans la volonté ?*

R. Ici, d'après sainte Thérèse, « les puissances se recueillent au dedans d'elles-mêmes, afin de savourer plus délicieusement, dans cette retraite, le plaisir dont elles jouissent. Ce n'est pourtant là ni un ravissement, ni un sommeil spirituel. La seule volonté agit, et sans savoir comment elle se rend captive, elle donne simplement à Dieu son consentement, afin qu'il l'emprisonne, sûre de tomber dans les fers de Celui qu'elle aime... L'entendement et la mémoire viennent au secours de la volonté, afin qu'elle se rende de plus en plus capable de jouir d'un si grand bien[3] ». Et ailleurs sainte Thérèse, parlant encore de l'oraison de quiétude, fait cette remarque : « L'âme savoure alors d'inexprimables délices... Il lui semble qu'elle n'a plus rien à désirer : ses facultés jouissent de leur divin objet dans une paix profonde ; elle n'en voudrait plus sortir ; tout objet étranger lui est importun, dans la crainte qu'il

1. *Traité de l'amour de Dieu*, l. VI, c. IX.
2. *Traité de l'amour de Dieu*, l. VI, c. IX.
3. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, c. XIV.

ne vienne troubler son amour. L'entendement et la mémoire conservent assez de liberté pour penser à Celui auprès de qui elles sont ; la volonté seule est captive ; et si, au milieu de ce doux servage, elle peut éprouver quelque peine, c'est de comprendre qu'il lui faudra revenir à la liberté. L'entendement voudrait ne contempler que ce divin objet, et la mémoire ne s'occuper que de lui seul. Ils connaissent que c'est l'unique chose nécessaire, et que toutes les autres ne servent qu'à les troubler[1] ».

« Quelques fois, dit saint François de Sales, non-seulement l'âme s'aperçoit de la presence de Dieu, mais elle l'escoute parler par certaines clartez et persuasions interieures qui tiennent lieu de parolles ; aucunes fois elle le sent parler et lui parle réciproquement, mais si secrettement, si doucement, si bellement, que c'est sans pour cela perdre la saincte paix et quiétude... Et d'autres fois elle sent parler l'Espoux, mais elle ne sauroit luy parler, parce que l'ayse de l'oüyr, ou la reverence qu'elle luy porte, la tient en silence[2]. »

Dans ce premier degré de l'oraison de quiétude, l'intelligence, la mémoire et l'imagination, ne sont donc point retenues captives par l'action divine. C'est ainsi, croyons-nous, qu'il arrive le plus ordinairement.

237. D. *L'intelligence et la mémoire ne viennent-elles pas quelquefois troubler le repos de la volonté ?*

R. L'intelligence et la mémoire ne sont pas toujours des auxiliaires pour la volonté, dans l'oraison de quiétude. « Quelquefois, dit sainte Thérèse, leur concours ne sert qu'à la troubler dans cette intime union avec Dieu[3]. » — « Mes chères filles, ajoute ailleurs sainte Thérèse, vous ne devez point être surprises de vous

1. *Le Chemin de la perfection*, c. XXXII.
2. *Traité de l'amour de Dieu*, l. VI, c. XI.
3. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, c. XIV.

trouver souvent, dans cette oraison, dans l'impuissance de vous servir de l'entendement et de la mémoire. Il n'est pas rare, en effet, que tandis que la volonté est dans cette tranquillité profonde et surnaturelle, l'entendement au contraire soit tout troublé et stupéfait ; et que ne sachant où il est, et se croyant dans une maison étrangère, il aille d'un lieu à un autre sans pouvoir se fixer, parce qu'il n'en trouve aucun qui le contente[1]. »

238. D. *Que faut-il faire quand l'entendement et la mémoire troublent le repos de la volonté ?*

R. Il faut se tenir en paix. Sainte Thérèse donne d'excellents conseils sur les mouvements et les écarts de l'entendement et de la mémoire pendant l'oraison de quiétude. « Alors, dit-elle, la volonté, sans se mettre en peine de leur importunité, doit se maintenir dans les délices et le calme profond dont elle jouit. Vouloir fixer ces deux puissances, serait s'égarer avec elles. Elles sont alors comme des colombes qui, n'étant pas contentes de la nourriture que le maître leur donne sans aucun travail de leur part, vont en chercher ailleurs, mais qui, après une vaine recherche, se hâtent de revenir au colombier. Ces deux puissances de même vont et viennent dans l'espérance que la volonté leur fera part des délices qu'elle goûte. Si le Seigneur leur jette un peu de cette céleste pâture, elles s'arrêtent ; sinon, elles vont de nouveau en chercher ailleurs. Dans leur crédulité, elles se flattent de servir la volonté en lui faisant la peinture de son bonheur, mais souvent elles lui nuisent[2]... Il y a des moments où ces deux puissances me fatiguent beaucoup : et, quoique j'aie une faible mémoire, je ne puis la dompter. La volonté doit alors persévérer sagement dans son repos,

1. *Le Chemin de la perfection*, c. XXXII.
2. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, c. XIV.

et comprendre qu'on ne négocie pas bien avec Dieu à l'aide de violents efforts... Qu'elle ne s'inquiète en nulle façon de l'entendement, qui n'est qu'un faiseur de bruit[1]. » Et ailleurs sainte Thérèse ajoute : « L'entendement s'emporte-t-il aux pensées les plus extravagantes, que la volonté ne s'en mette point en peine, mais le traite comme un insensé en se moquant de ses folies ; qu'elle demeure dans son repos, pendant qu'il va et vient. Ma volonté est alors maîtresse, et, en vertu du pouvoir qu'elle a sur lui, elle l'attirera à elle sans perdre son recueillement. Que si elle voulait l'entraîner de vive force, elle verrait lui échapper l'empire qu'elle exerce sur lui, empire qui lui vient de cette divine nourriture ; et ainsi toutes deux y perdraient au lieu d'y gagner[2] ».

Quelquefois, dans l'oraison de quiétude, l'entendement se laisse attirer et captiver, mais l'imagination résiste et fait un bruit d'autant plus considérable qu'elle se voit seule à chercher du repos. Sainte Thérèse nous donne sur ces distractions involontaires des explications très instructives et des conseils excellents. « L'imagination, dit-elle, prend en un instant son vol : impossible à nous de l'arrêter. Que dis-je ? dans ces moments mêmes où Dieu tient tellement unies à lui toutes les puissances de l'âme qu'il semble qu'elles soient détachées du corps, il ne faut rien moins que sa souveraine puissance pour la fixer... De même que nous ne pouvons pas arrêter le mouvement du ciel, qui va avec une si prodigieuse vitesse, de même il n'est pas en notre pouvoir d'arrêter le mouvement de l'imagination. Dans notre ignorance, confondant les puissances de l'âme avec l'imagination, et nous persuadant que celle-ci les entraîne partout à sa suite, nous croyons être perdus, et mal employer le temps que

1. *Ibid.*, c. xv.
2. *Le Chemin de la perfection*, c. xxxii.

nous passons en la présence de Dieu ; et peut-être alor l'âme est tout unie à Dieu dans ces demeures supé rieures, tandis qu'elle endure, non sans mérite, le écarts de l'imagination égarée parmi les bêtes cruelle et venimeuses qui sont aux avenues du château. I faut bien se garder de se laisser troubler par les peine importunes, dans l'oraison, ni de s'en mettre en peine Si c'est le démon qui les envoie, il nous laissera bientô en repos, s'il voit que nous ne nous en inquiéton point ; et si elles viennent, comme cela n'est souven que trop vrai, de la misère qui, avec tant d'autres infir mités, nous est restée du péché d'Adam, montron de la patience, et endurons-les pour l'amour de Dieu.. Laissez aller cette imagination, vrai taquet de mou lin, et, sans vous inquiéter de son bruit incommode occupez-vous de faire votre farine, c'est-à-dire d poursuivre votre méditation à l'aide de la volonté e de l'entendement[1]. »

La doctrine de sainte Thérèse que nous venon d'exposer est admise par tous les auteurs mystiques[2] elle s'applique à toutes sortes d'oraisons, mais plu encore à l'oraison de quiétude, où l'âme souffre ordi

1. *Le Château intérieur*. Quatrième demeure, c. I.

2. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. IV, disp. 2, a. 16, n° 9 Dum anima in hoc gradu orationis quietis constituta fruitur interna pace, si discurrentem hinc inde et distractum advertat intellectum au imaginationem, non multum in eis coercendis laboret ; quia vix poteri illas revocare potentias vel tunc continere, et seipsam violento labor perperam assumpto perturbans, internæ suæ quieti nocebit ; et sic nihi proficere, et multum perduret. Sciat quod absque intellectus diligentia sed suavi communicatione divina talibus deliciis fruitur, non secus a parvulus lactis suavitate potitur sine proprio labore, dum ei mater al uberibus lac exprimit. Unde tunc anima fruatur illa pace communicata et parum curet de inordinatis intellectus et imaginationis discursibus hæ namque potentiæ, si violenter reprimerentur, totam inquietarent ani mam, quod sibi dimittantur. Contingit hic aliquando, quod anima simu cum voluntate manens pacifica, et satis intime Deo unita, permittat alia potentias vacare his quæ divini sunt obsequii, et utilitatis proximi ; e tunc intellectus advertit se non totaliter exterius in illis occupari, sed simul interius detineri, majorem tamen potentiæ habent capacitatem circa res divinas quam circa mundanas, imo circa istas quasi penitus ineptas se anima experitur.

nairement beaucoup de ces distractions vagabondes.

239. D. *En quoi consiste l'oraison de quiétude qui se fait sentir dans toutes les puissances de l'âme ?*

R. Saint François de Sales, après avoir expliqué comment l'âme s'entretient avec Dieu au premier degré de l'oraison de quiétude, arrive à la suspension des puissances qui caractérise le second degré de cette oraison. « Quelques fois ny elle n'oüyt son bien-aymé, ny elle ne luy parle, ny elle ne sent aucun signe de sa presence ; ains simplement elle sçayt qu'elle est en la presence de son Dieu, auquel il plaist qu'elle soit là. Imaginez-vous, Theotime, que le glorieux apostre S. Jean eust dormi d'un sommeil corporel sur la poictrine de son cher Seigneur en la saincte cene, et qu'il se fust endormy par la commandement d'iceluy : certes, en ce cas-là, il eust esté en la presence de son Maistre, sans le sentir en façon quelconque[1]. » Dans un autre endroit, saint François de Sales développe la même pensée, « Ce repos passe quelques fois si avant en sa tranquillité, que toute l'ame et toutes les puissances d'icelle demeurent comme endormies, sans faire aucun mouvement ny action quelconque, sinon la seule volonté, laquelle mesme ne fait aucune autre chose sinon recevoir l'ayse et la satisfaction que la presence du bien-aymé luy donne. Et ce qui est encore plus admirable, c'est que la volonté n'apperçoit point cet ayse et contentement qu'elle reçoit, jouyssant insensiblement d'iceluy, d'autant qu'elle ne pense pas à soy, mais à celuy la presence duquel luy donne ce playsir : comme il arrive maintesfois que, surprins d'un leger sommeil, nous entrevoyons seulement ce que nos amys disent autour de nous, ou ressentons les caresses qu'ils nous font, presque imperceptiblement, sans sentir que nous sentons[2]. »

1. *Traité de l'amour de Dieu*, l. VI, c. XI.
2. *Traité de l'amour de Dieu*, l. VI, c. VIII.

240. D. *Le sommeil mystique dont parle saint François de Sales est-il un degré distinct d'oraison ?*

R. Quelques auteurs l'affirment ; d'autres y voient simplement le second degré de l'oraison de quiétude. Saint François de Sales est de ce dernier sentiment et il incline à croire que telle est aussi l'opinion de sainte Thérèse. « C'est, dit-il, cet aymable repos de l'ame que la bien heureuse vierge Therese de Jesus appelle *orayson de quietude*, non gueres differente de ce qu'elle-mesme nomme *sommeil des puissances*, si toutefois je l'entens bien[1]. »

Sainte Thérèse, en effet, semble rattacher le sommeil spirituel à l'oraison de quiétude, car après avoir parlé de cette dernière oraison, elle ajoute : « De cette oraison procède ordinairement le sommeil des puissances de l'âme, dans lequel elles ne sont pourtant pas tout à fait absorbées, ni si suspendues, que l'on puisse qualifier cet état de ravissement. Ce n'est pas non plus entièrement ce qu'on appelle oraison d'union[2]. »

241. D. *En quoi consiste le sommeil des puissances d'après sainte Thérèse ?*

R. Ce sommeil spirituel, d'après sainte Thérèse, est un état où les puissances, « sans être entièrement perdues en Dieu, n'entendent pourtant pas comment elles opèrent... Dans ce sommeil, ajoute-t-elle, je le comprenais fort bien, il n'y avait pas une union parfaite de toutes les puissances avec Dieu, mais l'âme lui était évidemment plus unie que dans l'oraison précédente[3] ; cependant je ne pouvais discerner ni saisir en quoi consistait cette différence... Enfin, je viens d'en avoir l'intelligence... Les puissances de l'âme s'occupent

1. *Ibid.*
2. *Lettres* (Ed. Bouix, l. LXXVIII).
3. Cette oraison précédente dont parle sainte Thérèse est le premier degré de l'oraison de quiétude.

entièrement de Dieu, sans être capables d'autre chose. Aucune d'elles n'ose remuer. Pour les distraire de cette occupation, il faudrait un grand effort, et encore on ne parviendrait pas à les arracher entièrement à leur divin objet. On s'épanche alors en louanges à Dieu, mais sans ordre, à moins que le Seigneur lui-même n'en mette, car pour cela l'entendement est au moins inutile. L'âme hors d'elle-même, agitée des plus doux transports, souhaiterait faire éclater sa voix en cantiques de bénédiction. Déjà les fleurs entr'ouvrent leur calice, et répandent leurs premiers parfums. Ici l'âme voudrait être vue de toutes les créatures et leur faire connaître sa gloire, afin de pouvoir, de concert avec elles, offrir à Dieu un plus beau sacrifice de louanges. Elle brûle de partager avec elles un bonheur sous le poids duquel elle succombe. Elle est comme la femme de l'Evangile, qui, après avoir retrouvé la dragme perdue, appelle ses voisines et les convie à partager sa joie. Telles devaient être les sentiments et les transports du royal prophète, de David, quand il entonnait sur sa harpe ses hymnes en l'honneur de Dieu[1] ».

242. D. *Comment peut-on appeler sommeil des puissances une oraison où l'âme paraît si active ?*

R. Dans cette oraison, d'après sainte Thérèse elle-même, l'âme ne cesse pas d'être intérieurement calme et paisible, « elle s'abandonne uniquement à l'*ivresse* de son bonheur », et elle produit ses actes, « sans aucune fatigue de l'entendement. Cette puissance demeure seulement comme stupéfaite de voir le Seigneur remplir si bien l'office de jardinier, et de ne lui laisser d'autre travail que celui de respirer avec délices les premiers parfums des fleurs[2] ».

L'âme est donc enivrée de bonheur ; ce n'est pas

1. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, c. XVI.
2. *Ibid.*, c. XVII.

l'ivresse imparfaite et sensible des commençants ; c'est une ivresse sublime et tout intérieure, dont la manifestation au dehors est inconsciente. « En cet état, dit sainte Thérèse, l'âme ne sait que faire : elle ignore si elle parle, si elle se tait, si elle rit, si elle pleure ; c'est un glorieux délire, une céleste folie où l'on apprend la vraie sagesse ; enfin, c'est pour elle une manière de jouir souverainement délicieuse... O ciel ! que doit éprouver une âme dans cette ravissante ivresse ! Elle voudrait être toute convertie en langues pour louer le Seigneur. Elle dit mille saintes folies, mais qui vont droit au but, et charment Celui qui la met dans cet état. Je connais une personne (elle-même) qui, pour peindre son heureuse peine, faisait sur-le-champ, sans être poète, des vers pleins de sentiment ; ce n'était pas un travail de son esprit, mais un jet de son âme tourmentée par l'amour. Pour mieux jouir de la félicité où la plongeait un si délicieux martyre, elle s'en plaignait à Dieu, et sa plainte s'exhalait d'elle-même en une poétique mélodie. Elle eût voulu que tout son être, corps et âme, éclatât, pour montrer au dehors l'excès du bonheur que lui causait cette peine. Il lui eût été doux alors d'affronter les plus cruels tourments pour son Dieu... Mais aussi quelle souffrance pour elle lorsque, revenant de son ivresse, elle se voit condamnée à vivre encore en ce monde... On en jugera si l'on songe que tous les termes de comparaison employés par moi sont bien au-dessous de ces joies ineffables dont Dieu daigne parfois l'enivrer en cet exil[1]. »

Cette sainte et délicieuse ivresse dont parle ici sainte Thérèse a son siège dans les profondeurs de l'âme, et dès lors elle se concilie fort bien avec le calme et la paix du sommeil des puissances.

243. D. *Peut-on abuser de l'ivresse spirituelle ?*

1. *Ibid.*, c. XVI.

R. Il ne peut être ici question de l'ivresse *sensible* des commençants, qui exige toujours de notre part une surveillance attentive et une grande modération : nous parlons de l'ivresse *spirituelle* et tout intérieure des parfaites. Ces délectations de l'esprit sont par elles-mêmes sobres et modérées, parce qu'elles sont conformes à notre nature spirituelle et n'ont pas besoin d'autre règle[1] « elles sont saintes et parfaites, parce qu'elles viennent de Dieu. Toutefois, on peut sinon en abuser, du moins s'y tromper ; sainte Thérèse nous fait connaître ce danger, et nous donne à ce sujet d'excellents avis.

« Je veux, dit-elle, signaler ici un péril dont j'ai parlé ailleurs, dans lequel j'ai vu tomber quelques personnes d'oraison, et particulièrement des femmes, que la fragilité de notre sexe en rend plus capables. Il est des personnes qui, par suite de leurs austérités, de leurs oraisons, de leurs veilles, ou même uniquement par suite de la faiblesse de leur complexion, ne peuvent recevoir une consolation spirituelle que leur nature n'en soit aussitôt abattue. En même temps qu'elles éprouvent un certain plaisir dans l'âme, elles sentent dans le corps défaillance et faiblesse. Dans cet état, leur arrive-t-il d'entrer dans ce qu'on nomme sommeil spirituel, et qui va un peu au delà de ce que j'ai dit, elles s'imaginent que l'un n'est point différent de l'autre, et elles s'abandonnent à une sorte d'ivresse. Alors cette ivresse augmentant parce que la nature s'affaiblit de plus en plus, elles la prennent pour un ravissement, et lui donnent ce nom, quoique ce ne soit qu'un temps purement perdu et la ruine de leur santé...

« Quand Dieu est l'auteur de cette ivresse inté-

1. D. Th. I, II, q. XXXI, a. 5, ad 3 : Delectationes corporales sunt secundum partem sensitivam quæ regulatur ratione ; et ideo indigent temperari et refrenari per rationem. Sed delectationes spirituales sunt secundum mentem, quæ est ipsa regula : unde sunt secundum seipsas sobriæ et moderatæ.

rieure, il y a sans doute défaillance intérieure et extérieure, mais l'âme demeure forte, et elle goûte des joies ineffables de se voir si près de Dieu ; en outre, au lieu de rester en cet état durant un long intervalle, elle n'y reste qu'un très court espace de temps. Bien qu'ensuite cette ivresse se renouvelle, à quelque degré qu'elle arrive, non seulement elle n'abat point le corps, mais elle ne lui cause à l'extérieur aucune souffrance. C'est pourquoi, mes filles, si quelqu'une d'entre vous, par suite de ces transports, sentait ses forces ruinées, elle doit en parler à la supérieure, et ne rien négliger pour faire diversion. De son côté, la supérieure doit, au lieu de tant d'heures d'oraison, lui ordonner d'en faire peu, la faire dormir et manger plus qu'à l'ordinaire, jusqu'à ce que ses forces naturelles soient revenues[1]. »

Il importe donc beaucoup à ceux qui dirigent les âmes dans les voies de l'oraison d'examiner attentivement les dispositions de chacune, afin d'éviter non seulement toute fatigue excessive, mais aussi des dangers beaucoup plus graves. En effet, si des âmes par trop naïves, à la suite d'une fatigue corporelle et d'une surexcitation nerveuse, allaient prendre leurs défaillances naturelles pour des extases et des ravissements ce serait une bien fâcheuse illusion, surtout s'il venait à s'y mêler des désirs inconsidérés de recevoir de pareilles faveurs : le péril serait encore plus grand chez les âmes portées à l'orgueil. Avec un peu d'attention un œil exercé ne trouvera dans ces phénomènes purement physiques, et même quelquefois diaboliques aucun des caractères de l'ivresse spirituelle parfaite, et encore moins les signes des extases et des ravissements : il faut alors supprimer certains exercices de

1. *Le Château intérieur.* Quatrième demeure, c. III.

piété et de pénitence et faire dormir et manger davantage[1].

244. D. *L'oraison de quiétude est-elle toujours de même durée ?*

R. En général, l'oraison de quiétude ne dure qu'un instant ; c'est une étincelle (163). D'après sainte Thérèse, l'oraison de quiétude est « de courte durée », s'il y a suspension simultanée de la volonté et des autres puissances ; sinon, « elle se prolonge parfois davantage[2] ». Ailleurs, sainte Thérèse parle en ces termes d'une grâce qui se rapporte à l'oraison de quiétude. « Quand l'oraison de quiétude est grande, dit-elle, elle se prolonge quelquefois l'espace d'un jour ou même de deux... Or, la volonté, à mon avis, ne pourrait se conserver si longtemps dans cette paix et ce plaisir, si elle n'était comme enchaînée par le divin objet qui la captive. En effet, se livre-t-on à quelque occupation extérieure, on voit clairement que l'âme n'y est pas tout entière, que le principal y manque, c'est-à-dire la volonté, laquelle, selon moi, est alors

1. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. IV, disp. 2, a. 16, n° 10 : Qui sunt in hoc gradu contemplationis, propriam corporis complexionem considerent, et juxta ductum prudentis sui directoris, favoribus sibi communicatis utantur, vel abundantius vel sobrie. Posset enim fieri quod qui sunt debilioris complexionis, viribus corporis exhaustis, paulatim consumantur, et capite læso decipiant, si plus nimio internæ quietis gustibus adhæreant : imo tunc raptus supernaturales hanc orationem quietis aliquando consequentes credentur, quæ sunt deliquia mere naturalia. Sed experti et prudentes directores facile discernent, quia in deliquiis naturalibus sic anima cum potentiis deficit, ut nihil tunc agat nec advertat, sed in raptibus semper anima videt, advertit, vel audit aliquid. Similiter si sint humoris nimium melancholici, facile sibi communicationes internas fingent, prædominante in eis imaginatione ; unde fictos non veros favores, puta visiones et locutiones desiderent, desiderium namque imaginationem ad eos fingendos excitabit ; quod si interna superbia moventur periculosissimum erit, ex professo quippe possent alios fictis imaginationibus decipere. Unde qui sic male naturaliter sunt affecti, non debent ultra vires internis occupari orationis hujus exercitiis.

2. *Lettres.* (Ed. Bonix, LXXVIII.)

unie à son Dieu ; quant aux autres facultés de l'âme, la mémoire et l'entendement, elles sont libres, et plus actives, plus puissantes que jamais, mais seulement pour ce qui est du service de Dieu, car pour ce qui regarde les choses du monde, elles sont comme frappées d'impuissance et de nullité[1]. »

245. D. *Qu'est-ce que sainte Thérèse entend par la qualrième demeure du* Château intérieur ?

R. Sainte Thérèse rapporte à la quatrième demeure du *Château intérieur* les oraisons passives de recueillement et de quiétude, le sommeil des puissances et l'ivresse spirituelle. Les visions, les paroles surnaturelles, les révélations et les touches divines, se rencontrent aussi quelquefois dans cette demeure, ce sont alors des phénomènes extraordinaires en dehors du développement normal de la contemplation infuse : nous en parlerons au quatrième livre de cette seconde partie.

246. D. *Quels sont les effets des degrés d'oraison qui se rapportent à la quatrième demeure ?*

R. Ces effets varient selon le degré de la faveur qui est accordée et selon qu'on est fidèle à en bien profiter. Il y a des effets particuliers à chacun des phénomènes mystiques qui se produisent ; ainsi, les saintes ardeurs de l'ivresse spirituelle ne ressemblent guère au calme du recueillement passif. Il y a aussi des effets généraux qui caractérisent ces premières manifestations de la contemplation infuse : on en distingue deux, une plus grande vertu, et une jouissance ineffable. Sainte Thérèse, dans la description qu'elle nous donne de ces deux effets, en plusieurs endroits de ses écrits, passe alternativement de l'un à l'autre, avec un charme que nous nous garderons bien de rompre.

1. *Le Chemin de la perfection*, c. XXXII.

« Cette oraison, dit-elle, est une étincelle que Dieu jette dans l'âme ; il commence ainsi à l'embraser de son amour, et il veut, par les délices dont il l'inonde, qu'elle acquière une intime connaissance de ce divin amour. Ce calme pur, ce recueillement, cette étincelle, produisent de grands effets quand c'est l'Esprit de Dieu qui agit sur l'âme, et quand la douceur qui la pénètre ne vient ni du démon ni de notre industrie... Quand c'est Dieu qui allume l'étincelle, alors, toute petite qu'elle est, elle cause dans l'âme un vaste retentissement. Dès qu'elle n'est pas étouffée par l'infidélité à la grâce, elle commence à embraser l'âme d'un très ardent amour de Dieu. C'est un véritable incendie jetant au loin des flammes... Cette étincelle est, de la part de Dieu, un gage de prédilection, et un signe qu'il choisit cette âme pour de grandes choses, si elle sait répondre à de si hauts desseins[1]... Cette oraison est surnaturelle... C'est une paix profonde, un parfait repos de toutes nos facultés... L'âme comprend, mais autrement qu'elle ne pourrait le faire par l'entremise des sens extérieurs, qu'elle est déjà près de Dieu, et que, pour peu qu'elle s'en approchât davantage, elle deviendrait, par l'union, une même chose avec lui... Ce bonheur diffère souverainement de tous ceux d'ici-bas... La raison, à mon gré, c'est que les plaisirs de la terre ne font qu'effleurer la superficie de la volonté, tandis que le plaisir dont je parle, la pénètre et la ravit jusque dans son centre[2]. »

« Dieu agrandit l'âme dans cette oraison, ajoute encore sainte Thérèse, et sans parler de beaucoup d'autres merveilles qu'il opère en elle, il la prépare et la dispose à contenir toutes les grâces dont il voudra la combler. Voici les marques auxquelles on reconnaît cette suave opération de Dieu et cette dilatation intérieure. L'âme, moins liée qu'auparavant dans le ser-

1. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, c. XV.
2. *Le Chemin de la perfection*, c. XXXII.

vice de Dieu, y agit avec beaucoup plus de liberté et d'étendue. Elle sent diminuer l'appréhension des peines de l'enfer, parce qu'elle perd la crainte servile ; mais elle conserve une crainte plus vive d'offenser Dieu, et sent en elle une grande confiance de le posséder un jour. Libre de l'appréhension qu'elle avait de perdre la santé par les pénitences, elle croit qu'il n'y en a point qu'elle ne puisse pratiquer avec le secours de Dieu, et désire ainsi d'en faire encore de plus grandes. Elle redoute beaucoup moins les croix et les peines, parce que sa foi est plus vive, et elle ne doute point que si elle les embrasse pour plaire à Dieu, il ne lui fasse la grâce de les souffrir avec patience ; quelquefois même elle les désire, parce que nul bonheur ne lui paraît si grand que de faire quelque chose pour l'amour de lui. Comme elle connaît plus parfaitement la grandeur de son Dieu, elle s'anéantit davantage dans la vue de sa propre misère. Ayant savouré la douceur des goûts divins, elle voit que tous les plaisirs du monde ne sont qu'un pur néant ; ainsi, peu à peu, elle s'en détache sans peine, parce qu'elle est plus maîtresse d'elle-même qu'elle ne l'était auparavant. Enfin, elle est plus affermie dans toutes les vertus, et l'on peut dire qu'elle se perfectionnera toujours davantage, pourvu qu'elle ne retourne point en arrière et qu'elle n'offense point le Seigneur ; car une pareille infidélité lui ferait tout perdre, quelque élevée qu'elle fût en grâce. J'ajouterai qu'il ne suffit pas que Dieu accorde une ou deux fois cette oraison à une âme ; pour qu'elle demeure enrichie de toutes ces grâces, il faut qu'elle persévère à les recevoir, car tout son bien dépend de cette persévérance[1]. »

Tous les auteurs attribuent les mêmes effets aux degrés d'oraison qui se rapportent à la quatrième

1. *Le Château intérieur.* Quatrième demeure. c. III.

demeure ; le plus souvent, ils ne font que transcrire ou traduire sainte Thérèse[1].

247. D. *Le démon peut-il contrefaire les grâces qui sont accordées dans cette demeure ?*

R. Le démon essaie quelquefois de contrefaire ces grâces, mais il est facile de reconnaître sa supercherie. Au lieu de produire les effets de sainteté et de paix intérieure que nous venons d'indiquer, il manifeste son action par des fruits d'orgueil, d'immortification, de trouble et d'inquiétude.

« Le démon, sans nul doute, dit sainte Thérèse, fait beaucoup plus d'efforts pour gagner une seule de ces âmes à qui Notre-Seigneur fait de si grandes grâces, que pour en gagner un grand nombre d'autres ; il sait qu'elles sont capables de lui en faire perdre plusieurs en les attirant par leurs exemples, et même de rendre de grands services à l'Église. Mais quand il n'y aurait point d'autre raison que l'amour particulier que Dieu leur témoigne, elle suffirait pour porter cet ennemi de notre salut à tout tenter afin de les perdre. De là vient qu'elles ont à soutenir contre lui de plus grands combats, et aussi que leurs chutes sont plus

1. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. IV, disp. 2, a. 16, n° 6 : Simul cum hac requie summa satisfactio et gaudium animæ maximaque corpori accidit delectatio : nam anima tam læta ex hoc solo remanet, quod se prope fontem aquæ vivæ sentiat, quod pene satiata sibi videatur, etiamsi nondum biberit, nec reputat sibi superesse aliquid ultra desiderandum... Videtur ipsis, quod non sint de hoc mundo, nec quidquam aliud videre et audire vellent quam Deum suum : nihil ipsis causat laborem, nec causare posse videtur. Denique toto tempore quo durat hæc pax et quies interna interna, voluntas propter delicias, quibus fruitur, sic manet absorpta, ut nihil sibi ulterius optandum appareat. — N° 12 : Effectus orationis quietis sunt, pax interna remanens etiam transacta illa quiete, profunda humilitas, habilitas et dispositio ad exercitia spiritualia, lux cœlestis in intellectu, et in voluntate firmitas ad bonum, et reliquas virtutes, quas Dominus ipse multo excellentiores concedit, quam propria possint industria acquiri... Inter alios effectus orationis quietis est desiderium proficiendi in oratione... Deinde est quædam moralis certitudo propriæ salutis, sed humilitati conjuncta, quæ servilem excludens damnationis timorem, inducit filialem.

déplorables que celles des autres, quand par leur faute elles se laissent vaincre. J'ai sujet de croire, mes sœurs, que vous êtes à l'abri de ces dangers. Dieu vous préserve également de l'orgueil et de la vaine gloire ! Le démon peut tenter de contrefaire les grâces qui sont accordées dans cette demeure ; mais il est facile de le reconnaître, parce qu'au lieu de produire les effets indiqués plus haut, il en produira de tout contraires[1]. »

« Il est facile, dit encore ailleurs sainte Thérèse, de distinguer quand c'est l'Esprit de Dieu qui agit... Le démon est-il l'auteur de ce repos, une âme exercée le reconnaîtra sans peine ; car il laisse de l'inquiétude, peu d'humilité, et peu de disposition intérieure aux effets que produit l'Esprit de Dieu ; enfin, il ne communique à l'entendement ni lumière, ni ferme adhésion à la vérité. Le démon ne peut ici ni faire de mal, ni rien gagner, si l'âme rapporte à Dieu le plaisir et la suavité qu'elle goûte, et si Dieu est l'objet de ses pensées et de ses désirs. Dieu permettra même qu'elle retire un grand avantage de ce plaisir par lequel l'ennemi prétendait la tromper. Car, dans la ferme croyance qu'il vient de Dieu, elle se sentira portée à revenir souvent à l'oraison, pour en jouir encore. Ainsi une âme vraiment humble, sans curiosité, sans attache aux consolations même spirituelles, mais amie de la croix, ne tiendra pas grand compte des douceurs que le démon lui donne ; mais elle ne pourra s'empêcher d'estimer beaucoup les délices qui lui viennent de Dieu. Le grand secret pour déjouer tous les artifices de l'esprit de mensonge, c'est de sortir toujours plus humble de l'oraison et du plaisir qu'on y goûte. Quand l'ennemi verra que l'âme en prend occasion de s'abîmer de plus en plus dans son néant, il ne recommencera

1. *Le Château intérieur.* Quatrième demeure, c. III.

pas à lui donner ces fausses douceurs, voyant combien il y perd[1]. »

248. D. *Quels sont les principaux défauts qui peuvent se glisser dans les degrés d'oraison de la quatrième demeure ?*

R. Voici les défauts qu'on remarque plus particulièrement dans cette première période de la contemplation infuse : donner trop ou trop peu de temps à l'oraison (Théol. ascét., 215-220), chercher à discourir quand Dieu appelle au repos, rester dans l'oisiveté quand Dieu cesse d'agir (224, 226), manquer de simplicité de cœur et de pureté d'intention (215); surtout ne pas s'appliquer à la pratique des vertus (206, 216, 217).

249. D. *Peut-on par ses propres efforts se maintenir aux degrés d'oraison de la quatrième demeure ?*

R. Nous avons dit ailleurs dans quelles conditions Dieu accordait la grâce de la contemplation infuse (207-227) : les moyens qui disposent l'âme à recevoir cette grâce sont aussi ceux qu'il faut employer pour chercher à s'y maintenir.

On peut donc, et on doit chercher à se maintenir aux degrés d'oraison de la quatrième demeure, en évitant les fautes et les imperfections qui pourraient nous les faire perdre, et en pratiquant généreusement les vertus (65). « J'ai un avis important à donner aux personnes qui se trouveront dans cet état, dit sainte

1. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, c. XV.

Th. a Valgornera, *Theol. myst.* D. Th. q. IV, disp. 2, a. 16, n° 14 : Effectus qui requiruntur ad falsam vel fictam quietem ab imaginatione vel dæmone causatam sunt qui sequuntur : defectus humilitatis, et inhabilitas ac indispositio ad exercitia spiritualia, nec intellectui lux, nec voluntati firmitas in bono relinquitur. Sed anima in his experta facile causam horum effectuum dignoscet, et quamvis ex illis inferat esse dæmonem, non tamen multum affligi debet ; si namque gustum et suavitatem in quiete perceptam ad Deum dirigat, in ipso sua desideria collocet, ac simpliciter et cum recta procedat intentione, parum vel nihil damni dæmon poterit ei afferre.

Thérèse ; c'est d'éviter avec un soin extrême les occasions d'offenser Dieu, parce que l'âme, loin d'avoir toutes ses forces, ressemble au petit enfant que sustente encore le lait de sa mère, et qui ne peut s'éloigner de son sein, sans s'exposer à périr. Ainsi, pour ne pas tomber dans un semblable danger, il ne faut point, à moins d'une nécessité pressante, abandonner l'oraison ; et l'on doit y retourner aussitôt que les occasions de la quitter sont passées ; car, sans cela le mal irait toujours en augmentant. Je sais combien ce malheur est à craindre ; j'ai eu la douleur de voir tomber quelques-unes de ces personnes que je connaissais, parce qu'elles se sont éloignées de Celui qui voulait avec tant d'amour se donner à elles pour ami, et le leur témoigner par ses bienfaits. C'est pourquoi je ne saurais trop les conjurer de fuir les occasions où il y a quelque péril[1]. »

Pratiquer l'oraison, autant que nos devoirs d'état le permettent, demeurer dans l'intimité de Dieu par la fuite des imperfections et par l'exercice des vertus, est, on vient de le voir, un excellent moyen d'attirer les regards de Dieu ; mais chercher à se maintenir dans la contemplation infuse par des efforts purement humains, serait déplacé et inutile. « Comme ces âmes, dit sainte Thérèse, goûtent un si grand bonheur, sans savoir comment il leur est venu, sachant seulement que par leurs efforts elles ne sauraient l'obtenir, elles sont tentées de croire qu'il est en leur pouvoir de se maintenir en cet état, et de crainte d'en troubler la douceur, elles ne voudraient pas même respirer. C'est là un excès de simplicité. De même que nous ne saurions ni faire venir le jour, ni empêcher la nuit de prendre sa place, de même nous ne saurions ni nous procurer un si grand bien, ni le retenir un seul instant au delà du temps fixé par la volonté du Seigneur.

1. *Le Château intérieur.* Quatrième demeure, c. III.

C'est une faveur entièrement surnaturelle, nous n'y avons aucune part, nos efforts n'y peuvent atteindre. Le meilleur moyen d'en prolonger la durée, c'est de comprendre que cette faveur est de tout point indépendante de notre volonté, que nous en sommes souverainement indignes, et que ce que nous avons à faire, c'est de la recevoir avec de vives actions de grâces, non en nous répandant en beaucoup de paroles, mais en n'osant, à l'exemple du publicain, lever les yeux vers le ciel. L'on fait bien alors de se tenir dans une plus grande solitude, afin que l'âme soit entièrement sous la main de Notre-Seigneur et qu'il y opère comme sur un fond qui lui appartient. Le plus que l'on doive faire durant cette oraison est de proférer de temps en temps quelques paroles de tendresse qui ravivent notre âme ; qu'elles soient comme ce souffle léger qui rallume une bougie éteinte, et non comme ce souffle fort qui l'éteindrait si elle était allumée[1]. »

250. D. *N'est-il pas utile de se bien rendre compte de son intérieur dans cette première période de la contemplation infuse ?*

R. Il peut être utile, quelquefois même nécessaire, de se rendre compte de son intérieur, afin de s'en ouvrir ensuite à ceux qui nous dirigent ; mais cela doit se faire avec une grande simplicité, sans aucune recherche de soi-même, et uniquement parce que l'obéissance y convie. Tout autre examen peut avoir ses dangers. « Il y a, dit saint François de Sales, des esprits actifs, fertiles et foysonnans en considerations ; il y en a qui sont souples, replians, et qui aiment grandement à sentir ce qu'ils font, qui veulent tout voir et esplucher ce qui se passe en eux, retournant perpetuellement leur veue sur eux-mêmes pour recognoistre leur advan-

1. *Le Chemin de la perfection*, c. XXXII.

cement ; il y en a encore d'autres qui ne se contentent pas d'être contens, s'ils ne sentent, regardent et savourent leur contentement, et sont semblables à ceux qui, estant bien vestus contre le froid, ne penseroient point l'estre, s'ils ne savoient combien de robbes ils portent, ou qui, voyant leurs cabinets pleins d'argent, ne penseroient pas estre riches s'ils ne sçavoient le compte de leurs escus. Or, tous ces esprits sont ordinairement subjets d'estre troublez en la saincte orayson. Car, si Dieu leur donne le sacré repos de sa presence, ils le quittent volontairement pour voir comme ils se comportent en iceluy, et pour examiner s'ils y ont bien du contentement, s'inquiettant pour sçavoir si leur tranquillité est bien tranquille, et leur quietude bien quiete : si que, au lieu d'occuper doucement leur volonté à sentir les suavitez de la presence divine, ils emploient leur entendement à discourir sur les sentiments qu'ils ont... Il y a bien de la différence, Theotime, entre s'occuper en Dieu qui nous donne du contentement, et s'amuser au contentement que Dieu nous donne. L'ame donc à qui Dieu donne la saincte quietude amoureuse en l'orayson, se doit abstenir, tant qu'elle peut, de se regarder soy-mesme ni son repos, lequel, pour estre gardé, ne doit point estre curieusement regardé : car, qui l'affectionne trop, le perd ; et la juste regle de le bien affectionner, c'est de ne point l'affecter[1]. »

Nous n'ajouterons qu'un mot à cette peinture vive et piquante de saint François de Sales. Les âmes vraiment unies à Dieu éprouvent au sujet des grâces insignes qu'elles reçoivent une grande retenue, et elles ont beaucoup de peine à les communiquer. Les âmes trop portées à faire connaître leur intérieur sont ordinairement de celles qui prennent les rêves de leur imagination pour des réalités : on doit leur interdire tous ces épanchements au moins inutiles.

1. *Traité de l'amour de Dieu*, l. VI, c. x.

251. D. *Que faut-il penser des épreuves et des tentations qui accompagnent les oraisons de la quatrième demeure ?*

R. C'est une des marques les plus certaines de l'action divine dans les âmes ; car le plus ordinairement Dieu ne dispense pas de ces épreuves. Il faut donc s'attendre à subir pendant cette époque la plupart des purifications passives des sens et quelquefois même celles de l'esprit (46). Sainte Thérèse estime que ces épreuves sont alors très utiles et même nécessaires. « Si l'âme, dit-elle, n'était point tentée, le démon pourrait mêler de fausses douceurs aux goûts qu'elle reçoit de Dieu, ou au moins diminuer sa récompense, en éloignant d'elle ce qui peut la faire mériter, et la laisser ainsi dans un transport continuel. Quand ce transport persévère toujours de même dans l'âme, je ne le tiens point pour sûr[1]. »

252. D. *Y a-t-il un grand nombre d'âmes appelées à jouir des oraisons de la quatrième demeure ?*

R. La plupart des auteurs mystiques, à la suite de sainte Thérèse, affirment qu'un grand nombre d'âmes consacrées au service de Dieu, surtout dans la vie religieuse, sont appelées à jouir de ces insignes faveurs, et que, si elles sont fidèles, Dieu ne manquera pas de les en récompenser par des grâces encore plus précieuses ; mais ils ajoutent aussi, qu'il y en a peu qui méritent de monter plus haut[2].

« Beaucoup sont appelés, dit sainte Thérèse, peu

1. *Le Château intérieur*, Quatrième demeure, c. I.

2. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. IV, disp. 2, a. 16, n° 7 : Ad hunc quietis internæ statum multæ pertingunt animæ, præsertim religiosæ, sed paucæ sunt quæ superius ascendunt. Unde opus est, quod anima in hoc gradu constituta agnoscat dignitatem suam, et cum humili reverentia gratiam sibi concessam æstimet, ut sic evitet pericula redeundi in Ægyptum, et assumat animum ulterius procedendi in terram cœlestis promissionis : credat quod Deus ipsam ad magnum aliquid patraudum eligit, et quod hæc amoris divini scintilla quamvis exigua, multum prodibit et magnum ignem accendet, si propria ipsius malitia non extinguatur.

sont élus.[1] » — « Il y a, ajoute-t-elle ailleurs, un grand nombre d'âmes qui arrivent à cet état ; mais celles qui passent plus avant sont rares, et je ne sais à qui en est la faute. Très certainement, ce n'est pas du côté de Dieu. Pour lui, *après avoir accordé une si haute faveur, il ne cesse plus, selon moi, d'en prodiguer de nouvelles, à moins que notre infidélité n'en arrête le cours.* Il est donc souverainement important pour l'âme élevée à cette oraison de connaître, et sa grande dignité, et l'inestimable prix d'une telle grâce, et son obligation de n'être plus de cette terre, puisque Dieu, dans sa bonté, lui destine, ce semble, désormais le ciel pour demeure, pourvu qu'elle ne s'en rende pas indigne. Quel malheur ne serait-ce point pour cette âme si elle retournait en arrière !... Je conjure, pour l'amour du Seigneur, les âmes élevées à cet état de se connaître ; avec une humble et sainte présomption, qu'elles se tiennent en haute estime, pour n'être pas tentées de revenir aux viandes d'Égypte. Mais si, à cause de leur faiblesse, de leur malice ou de leur nature si fragile et si misérable, elles viennent à tomber comme je le fis, qu'elles aient du moins sans cesse devant les yeux la grandeur du bien perdu, qu'elles craignent toujours d'aller de mal en pis, si elles ne retournent à l'oraison. Cette crainte est légitime et bien fondée. Selon moi, la véritable chute pour ces âmes serait d'avoir en horreur la voie qui les avait mises en possession d'un si grand bien... Grande est ma douleur quand parmi tant d'âmes qui à ma connaissance arrivent jusque-là, et qui devraient passer outre, j'en vois un si petit nombre qui le fassent, que j'ai honte à le dire... Je ne saurais trop exhorter ces âmes choisies de Dieu pour le bien spirituel d'un grand nombre d'autres à ne pas enfouir un talent si précieux, surtout de nos jours où les amis du Seigneur doivent être forts pour soutenir les faibles[2]. »

1. *Le Château intérieur.* Cinquième demeure, c. 1.
2. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même,* c. XV.

CHAPITRE II

L'oraison d'union simple

253. *Ce qu'on entend par oraison d'union.* — 254. *Différence entre l'oraison d'union simple et l'oraison de quiétude.* — 255. CINQUIÈME DEMEURE *du* Château intérieur *de sainte Thérèse : l'oraison d'union simple ;* 256. *sentiment vrai ;* 257. *indubitable ;* 258. *très suave.* — 259. *Dans l'orasion d'union simple, complète et parfaite, toutes les puissances de l'âme sont suspendues ;* 260. *deux sortes d'oraison d'union simple incomplète.* — 261. *L'oraison d'union simple comparée à une première entrevue.* — 262. *Principaux effets de l'oraison d'union simple, d'après sainte Thérèse ;* 263. *d'après la doctrine de saint Thomas.* — 264. *Défauts à éviter.* — 265. *On peut déchoir de cette oraison ;* 266. *principale cause de cette chute.* — 267. *Le démon ne peut pas contrefaire l'oraison d'union simple véritable.* — 268. *A quels signes on peut reconnaître l'oraison d'union simple.*

253. D. *Qu'est-ce qu'on entend par l'oraison passive d'union ?*

R. En général, toute oraison unit l'âme à Dieu. Cependant on appelle plus particulièrement oraison d'union celle qui unit à Dieu d'une manière très intime : c'est l'union *fruitive* (7). — L'oraison d'union ne dépend pas de nous, c'est un don purement gratuit. Il y a trois degrés principaux dans l'oraison d'union : au sommet, l'union est en quelque sorte stable (292), c'est l'union parfaite et consommée qu'on appelle aussi union de

transformation (septième demeure de sainte Thérèse) ; au second degré, l'union est déjà si grande et si vive qu'elle suspend tout autre sentiment, c'est l'union *extatique* (sixième demeure) ; enfin, au commencement, ce sont des essais d'union : l'union est très intime, mais passagère, et ne suspend point l'action naturelle des sens, comme il arrive dans l'union extatique : c'est ce qu'on appelle l'union simple (cinquième demeure), dont nous parlerons dans ce chapitre.

254. D. *Quelle différence y a-t-il entre l'oraison d'union simple et l'oraison de quiétude ?*

R. Il y a plusieurs différences assez notables. — Dans l'oraison d'union simple, l'âme sent et goûte Dieu *au dedans d'elle-même :* dans l'oraison de quiétude, l'âme sent et goûte Dieu présent *près d'elle.* — Dans l'oraison d'union simple, toutes les puissances de l'âme sont le plus souvent suspendues dans leurs opérations naturelles, afin qu'étant plus intimement unies à Dieu, rien ne puisse les empêcher de s'appliquer aux vérités divines et de goûter les consolations célestes ; dans l'oraison de quiétude, l'intelligence, la mémoire et l'imagination ne sont point retenues captives par l'action divine, du moins le plus ordinairement, et bien qu'il ne soit pas aussi difficile qu'auparavant de surmonter cet obstacle, cela ne laisse pas de diminuer parfois la tranquillité intérieure. — Dans l'oraison de quiétude, l'âme conserve des doutes sur la vérité de ce qu'elle éprouve, elle craint les illusions de son imagination et les pièges du démon qui se transforme parfois en ange de lumière ; dans l'oraison d'union simple, ni l'imagination, ni la mémoire, ni l'intelligence, ne peuvent faire obstacle, et le démon n'y pénètre pas, si l'union est véritable. — Dans l'oraison de quiétude, l'âme reçoit la manne du ciel, comme l'enfant reçoit le lait par la bouche, avant qu'il pénètre tout son corps ; dans l'oraison d'union simple, elle

le sent tout à coup au centre d'elle-même, sans savoir comment il y est entré et sans le travail léger et plein de douceur attaché à l'oraison de quiétude[1].

255. D. *En quoi consiste à proprement parler l'oraison d'union simple ?*

R. Cette oraison est une union très intime, mais passagère de l'âme avec Dieu, sans suspension des sens extérieurs, accompagnée d'un sentiment vrai, indubitable et très suave de Dieu présent au centre de l'âme : si l'union simple est complète, les puissances intérieures de l'âme sont suspendues. Sainte Thérèse traite de cette oraison dans la cinquième demeure du *Château intérieur.*

256. D. *Pourquoi dit-on que l'oraison d'union simple est accompagnée d'un sentiment vrai ?*

R. C'est pour indiquer que le sentiment de Dieu pré-

1. Th. a Vallgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. IV, disp. 2, a. 16, n° 11 : Differt oratio quietis ab oratione unionis, quia in oratione unionis ad spiritualem sui refectionem habet se anima velut passive, nec in sumendo laborat stimento, illud intra se reperit, nesciens quomodo hoc fiat. In hac autem oratione quietis aliquantulum laborat anima, quamvis tam suaviter et tranquille, quod laborem non sentiat. Deinde in oratione unionis omnes animæ potentiæ sæpius a suo connaturali operatione suspenduntur, ut Deo penitus uniri, his quæ vident et audiunt suaviter attendant, et internis fruantur deliciis : sed in oratione quietis intellectus et imaginatio sæpius hinc inde discurrent, et licet facilius quam in oratione recollectionis interius revocentur, hoc tamen affligit animam, et aliqualiter pacem et quietem ejus perturbat. In ista oratione quietis quasi somnians anima dubitat an ea quæ percipit vera, vel tantum per imaginationem effecta sint, an a Deo vel a dæmone so in angelum lucis transfigurante fuerint communicata : in oratione autem unionis, nec imaginatio, nec memoria, nec intellectus potest tantum bonum impedire, nec dæmon immiscere vel damnum afferre. In oratione quietis, licet anima pascatur suaviter a Deo cibum spiritualem ministrante, laborat tamen in cibo deglutiendo, sicut contingit in parvulo lactante, qui paratum in maternis uberibus lac habet, sed tamen aliquantulum laborat, tum sugendo, tum deglutiendo : sed in oratione unionis alimentum spirituale sibi videt interius communicatum, nesciens qua via, et hoc ideo, quia tunc Deus est in intimo ejus centro, ubi maximas eis gratias influit, nec aliud quam consensum ab ea petit.

Cf. Sainte Thérèse. *Le Chemin de la perfection.*, c. xxxii. *Le Château intérieur.* Cinquième demeure, c. 1.

sent au plus intime de l'âme n'est point un pur effet de l'imagination, mais une réalité. Dieu habite dans toute âme juste par la grâce sanctifiante ; c'est une union réelle, mais tout entière sous les ombres de la foi. L'union mystique apporte quelque chose de plus ; elle s'opère dans les puissances de l'âme, dans l'intelligence et dans la volonté. C'est un don infiniment précieux qui répand au plus intime de l'âme un sentiment vif et profond de la présence de Dieu, de telle sorte que ce n'est pas seulement par la foi que l'âme sait Dieu présent en elle, mais par une très douce expérience : la foi demeure, les clartés du ciel commencent. On appelle cette union *fruitive* (7), pour marquer cette jouissance exceptionnelle de Dieu par l'intelligence et par la volonté. Il y a dans cette union *fruitive* mais non *absorbante* de l'âme en Dieu (10), deux choses très réelles : une surabondance de vie divine, et un sentiment vif et profond de cette faveur. En effet, durant cette union, la mémoire reste fixée en Dieu, l'intelligence le contemple et ne peut s'en séparer, la volonté, éprise d'un très grand amour, sort d'elle-même et s'unit très intimement à son Bien-Aimé[1].

1. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. IV, disp. 2, a. 1, n° 1 : Unio nihil aliud est quam id quod ex duobus, vel pluribus, unum fit. Quare inquirendum est quomodo ex Deo et anima quid unum contemplatione fiet. Unio hæc animæ cum Deo non fit in substantia, quasi significet, quod Deus sit intime præsens animæ, aut quod anima eam proprium esse amittat, et convertatur ad Deum. Primum enim horum commune est omnibus rebus, quæ habent in se præsentem Deum, et si loqueremur de esse per gratiam, omnes justi per eam sunt Deo uniti, et per virtutem charitatis : nam, *qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Et pro omnibus postulavit Dominus, *ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint*... Secundum vero est impossibile, quoniam cum Deus sit immutabilis, nihil potest in ejus simplicissimam naturam converti, nec ipse cum alio in compositionem alicujus. Relinquitur ergo hanc unionem in viribus animæ celebrari, nimirum in intellectu et affectu, et in his actibus prædictarum virium perfici, in quibus contemplationem constitutam esse diximus. — N° 2. Est ergo unio (de qua hic loquimur) illud pretiosum donum, quo Deus in ipso fundo, atque intimo animæ, clarissima luce se illi præsentem, et eam intuentem ac tener-

257 D. *L'oraison d'union simple est-elle toujours accompagnée d'un sentiment indubitable de Dieu présent ?*

R. D'après sainte Thérèse, la certitude est un des signes distinctifs de cette oraison. « Dieu, dit-elle, s'établit lui-même dans l'intérieur de cette âme de telle manière, que quand elle revient à elle, il lui est impossible de douter qu'elle n'ait été en Dieu, et Dieu en elle ; et cette vérité lui demeure si fermement empreinte, que quand elle passerait plusieurs années sans être de nouveau élevée à cet état, elle ne peut ni oublier la faveur qu'elle a reçue, ni douter de sa réalité... Mais, me direz-vous, comment peut-il se faire que l'âme ait vu, entendu, qu'elle a été en Dieu et Dieu en elle, puisque, durant cette union, elle ne voit ni n'entend ? Je réponds qu'elle ne le voit point alors, mais qu'elle le voit clairement ensuite, quand elle revient à elle, non par une vision, mais par une certitude qui lui reste et que Dieu seul peut lui donner. Je connais une personne qui ne savait pas que Dieu fût en toutes choses par présence, par puissance et par essence, et qui, après avoir été favorisée de la grâce dont je parle, le crut de la manière la plus inébranlable... N'allez pas croire que cette certitude ait pour objet quelque chose de corporel, comme lorsqu'il s'agit du corps réel quoique invisible de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans le très saint Sacrement. Non, rien de tel ; il n'est question ici que de la seule Divinité. Mais comment, me dira-t-on, pouvons-nous avoir une si grande certitude de ce que nous ne voyons point ? A cela je ne sais que répondre ; ce sont des secrets de la toute-puissance de Dieu qu'il ne m'appartient pas de péné-

rime diligentem ostendit ; quo memoria Deo sic sibi manifestato tenacissime adhæret, ita ut (unione durante) ab eo evelli non possit. Intellectus eum clarissima luce sapientiæ inspicit... ita ut ab eo in aliquid aliud diverti nequeat ; voluntas ardentissimo amore constringit... ita ut anima jam in se non vivat... sed in eum dulcissimum Sponsum toto affectu transeat.

trer. Je suis néanmoins assurée que je dis la vérité, et je ne croirai jamais qu'une âme qui n'aura pas cette certitude, ait été entièrement unie à Dieu. Elle ne l'aura été sans doute que par quelqu'une de ses puissances, ou par quelque autre de tant de différentes faveurs qu'il fait aux âmes[1]. »

258. D. *L'oraison d'union simple est-elle toujours accompagnée d'un sentiment très grave ?*

R. On ne peut en douter, puisque plus on avance dans la divine contemplation, plus l'intelligence et la volonté sont saturées par les délices du ciel (198-204, 216). Sainte Thérèse voudrait décrire cette suavité de l'oraison d'union, mais elle est obligée d'avouer son impuissance. « Comment pourrai-je, dit-elle, vous peindre la magnificence, les trésors et les délices de cette cinquième demeure ? Ne vaudrait-il pas mieux ne point en parler, puisque le discours ne saurait les exprimer, ni l'entendement les concevoir, ni les comparaisons les faire comprendre, tant toutes les choses de la terre sont au-dessous d'un tel sujet... Il n'y a aucun rapport entre le bonheur que goûte l'âme unie à Dieu, et les plaisirs de la terre. Leur origine étant entièrement différente, le sentiment qu'ils produisent l'est aussi, comme le peuvent attester ceux qui en ont fait l'expérience. J'ai dit ailleurs que les plaisirs de la terre n'affectent, en quelque sorte, que la superficie des sens, tandis que ces joies célestes pénètrent, ce me semble, jusque dans la moelle des os[2]. » D'après sainte Thérèse, on le voit, le sentiment très suave qui accompagne l'oraison d'union simple, est déjà comme un avant-goût du ciel.

259. D. *Les facultés de l'âme sont-elles suspendues dans l'oraison d'union simple ?*

1. *Le Château intérieur.* Cinquième demeure, c. 1.
2. *Ibid.*

R. Sainte Thérèse l'affirme : « Je reviens, dit-elle, à cette marque que j'appelle véritable. Quand Dieu élève l'âme à l'union, il suspend l'action naturelle de toutes ses puissances, afin de mieux imprimer en elle la véritable sagesse. Ainsi elle ne voit, ni n'entend, ni ne comprend, pendant qu'elle demeure unie à Dieu ; mais ce temps est toujours de courte durée, et lui semble plus court encore qu'il ne l'est en effet.... Ne vous imaginez pas que cette oraison ressemble, comme la précédente, à un sommeil : je dis à un sommeil, parce que dans l'oraison des goûts divins ou de quiétude qui précède celle-ci, l'âme paraît sommeiller, n'étant ni bien endormie ni bien éveillée. Dans l'oraison d'union, l'âme est très éveillée à l'égard de Dieu, et pleinement endormie à toutes les choses de la terre et à elle-même. En effet, pendant le peu de temps que l'union dure, elle est comme privée de tout sentiment et quand elle le voudrait, elle ne pourrait penser à rien. Ainsi elle n'a besoin d'aucun sacrifice pour suspendre son entendement ; car il demeure tellement privé d'action, que l'âme ne sait même ni ce qu'elle aime, ni en quelle manière elle aime, ni ce qu'elle veut. Enfin, elle est absolument morte à toutes les choses du monde, et vivante seulement en Dieu. Qu'une telle mort est douce et agréable ! C'est une mort, parce qu'elle détache l'âme de toutes les actions qu'elle peut produire pendant qu'elle est renfermée dans la prison de ce corps ; et qu'elle est douce et agréable, parce que sans être encore dégagée de ce poids terrestre, il semble qu'elle s'en sépare pour s'unir plus intimement à Dieu. Je ne sais si en cet état il lui reste assez de vie pour pouvoir respirer. Il me paraît que non, ou qu'au moins, si elle respire, elle ne le sait point. Son entendement voudrait s'employer à comprendre quelque chose de ce qui se passe en elle. Mais s'en trouvant incapable, il demeure tout interdit, et il lui reste si peu de force, qu'il ne peut agir en aucune manière ;

semblable à une personne qui tombe dans une si grande défaillance, qu'elle est comme morte[1]. »

260. D. *L'oraison passive d'union simple n'existe-t-elle pas quelquefois sans la suspension des puissances de l'âme ?*

R. Sainte Thérèse, dans *le Château intérieur*, dit expressément que toutes les puissances de l'âme sont suspendues dans l'oraison d'union simple[2]. Ailleurs, néanmoins, elle parle de deux autres degrés d'oraison d'union, où la suspension des puissances de l'âme n'est pas complète. Nous reproduirons ce passage, en faisant remarquer que ces deux degrés préparatoires de l'oraison d'union simple et proprement dite, nous paraissent indiqués, non seulement par l'expérience de sainte Thérèse, mais par une sorte de loi de transition qui préside à toutes les parties de l'échelle mystique.

« Voici, dit sainte Thérèse, une nouvelle espèce d'union... L'âme, par une vue claire et un sentiment intime, voit que la volonté seule est liée à son Dieu, et elle goûte dans une paix profonde les délices de cette étroite union, tandis que l'entendement et la mémoire gardent assez de liberté pour s'occuper d'affaires, et s'appliquer à des œuvres de charité. Au premier abord, cet état semblerait le même que celui de l'oraison de quiétude ; il y a cependant de la différence. Dans l'oraison de quiétude, l'âme n'ose faire le moindre mouvement de peur de troubler ce doux repos de Marie dont elle jouit ; mais dans l'union dont je parle, elle peut en même temps remplir l'office de Marthe... A la vérité, elle ne peut alors pleinement disposer de ses facultés ;

1. *Le Château intérieur*. Cinquième demeure, c. 1.

2. Sainte Thérèse reconnaît que dans ses premiers écrits elle a pu expliquer d'une manière moins précise les opérations dont elle n'avait pas encore une si grande expérience. Or, elle écrivit *le Château intérieur* en 1577, et la seconde relation de sa *Vie* et *le Chemin de la perfection* en 1563-1566.

elle sent que la meilleure partie d'elle-même est ailleurs. Elle est comme une personne qui, s'entretenant avec une autre, et s'entendant adresser la parole par une troisième, ne prête des deux côtés qu'une attention imparfaite. L'âme sent avec joie et bonheur qu'elle est ainsi partagée, elle en a une vue très claire ; et cet état la prépare admirablement à goûter les douceurs d'une paix très profonde, dès qu'elle se trouvera seule et libre de toute affaire....

« Il est une autre sorte d'union qui n'est pas non plus une union parfaite. Elle est cependant au-dessus de celle que je viens d'expliquer... Dans l'union dont je parle, et qui m'est très souvent accordée, Dieu s'empare de la volonté, et de l'entendement aussi, ce me semble ; car cessant de discourir, il reste absorbé dans une ravissante contemplation des divines grandeurs. Il découvre alors tant de merveilles, que l'une lui faisant perdre l'autre de vue, il ne peut s'attacher à aucune en particulier. Quant à la mémoire, elle reste libre, et l'imagination aussi, je pense. Lorsque celle-ci se trouve seule, il n'est pas croyable quelle guerre elle fait à l'entendement et à la volonté, pour troubler leur repos. Pour moi, j'en suis excédée... Aujourd'hui encore, j'ai eu à soutenir ces combats intérieurs... La mémoire et l'imagination me livraient une guerre acharnée. Par bonheur, manquant du concours de l'entendement et de la volonté, si elles troublent l'âme, elles ne peuvent lui faire de mal... L'unique remède que j'ai découvert, après une lutte pénible de plusieurs années, est celui que j'ai indiqué en parlant de l'oraison de quiétude ; c'est de ne pas faire plus de cas de l'imagination que d'une folle[1]. »

L'oraison que sainte Thérèse vient de décrire n'est point l'oraison d'union simple complète : sa durée plus longue, sa nature moins parfaite, ses effets moins pé-

1. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, c. XVII.

nétrante, en font, nous semble-t-il, un moyen terme entre l'oraison de quiétude et l'oraison d'union simple proprement dite.

261. D. *Peut-on comparer l'union de l'âme à Dieu aux alliances humaines ?*

R. L'exemple de nos Livres saints et l'enseignement des Pères autorisent cette comparaison, dont l'application la plus complète n'a lieu qu'au plus haut degré de l'union divine. Sainte Thérèse commence d'en parler à la cinquième demeure du *Château intérieur*. « Je veux mettre, dit-elle, dans un plus grand jour ce qu'est cette oraison d'union ; je me servirai pour cela, selon ma coutume, d'une comparaison... Vous avez souvent entendu dire que Dieu contracte avec les âmes un mariage spirituel. Béni soit-il de ce qu'il daigne dans sa miséricorde s'humilier jusqu'à cet excès ! J'avoue que cette comparaison est grossière ; mais je n'en sais point qui exprime mieux ce que je veux dire, que le sacrement de mariage... Or, selon moi, l'oraison d'union ne s'élève point jusqu'au mariage spirituel ; elle n'en est que la préparation, et comme le chemin. De même qu'ici-bas, quand deux personnes doivent se marier, elles examinent d'abord si elles se conviennent, si elles se veulent, et en viennent ensuite à des entrevues, afin qu'elles soient plus satisfaites l'une de l'autre ; ainsi en est-il dans le mariage spirituel. L'âme a déjà formé son jugement sur l'Époux auquel elle doit s'unir ; elle voit tout l'avantage d'une si haute alliance ; elle est déterminée à n'avoir d'autre volonté que celle de son divin Époux, et à lui plaire en toutes choses. De son côté, Notre-Seigneur demeure content d'elle, parce qu'il voit sa disposition intérieure ; et voulant, dans sa miséricorde, le lui faire connaître d'une manière plus particulière, il en vient, comme on dit, à une entrevue avec cette âme bien-aimée, et il daigne se l'unir. Je puis dire que cela se passe

de la sorte dans cette oraison d'union, qui est de très courte durée. Dans cette entrevue, ce qui est uniquement au pouvoir de l'âme, c'est de connaître par une voie secrète quel est ce divin Époux qui veut l'honorer de la qualité de son épouse ; et elle voit alors en quelques instants ce que les sens et les puissances ne pourraient lui faire connaître en plusieurs années. Cet Époux étant Dieu, sa seule vue a rendu l'âme plus digne du nœud sacré qu'elle doit contracter avec lui ; cette vue l'a enflammée d'un tel amour, qu'elle fait de son côté ce qu'elle peut pour que ce divin mariage ne vienne point à se rompre[1]. »

262. D. *Quels sont les principaux effets de l'oraison d'union simple, d'après sainte Thérèse ?*

R. Sainte Thérèse, après avoir exposé la manière d'élever les vers à soie jusqu'à leur merveilleuse transformation, arrive au moment où le ver mystique a cessé de vivre ; elle en prend occasion d'énumérer les principaux effets de l'oraison d'union.

« Voyons maintenant, dit-elle, ce que devient ce ver mystique après qu'il a cessé de vivre, car c'est pour en venir là que j'ai dit tout ce qui précède. A peine est-il entré dans une si haute oraison, qu'il meurt entièrement au monde, et se convertit en un beau papillon blanc. O merveille de la puissance divine ! et qui pourrait peindre dignement l'état d'une âme qui vient de se voir, durant un court espace, si étroitement unie à Dieu, et comme abîmée dans sa grandeur ! Car ce temps, à mon avis, ne va jamais jusqu'à une demi-heure. Je vous dis en vérité que cette âme ne se connaît plus elle-même. Entre ce qu'elle était et ce qu'elle est, il y a autant de différence qu'entre ce ver difforme et ce papillon blanc. Cette âme ne sait comment elle a pu mériter, ou, pour mieux dire, d'où lui

1. *Le Château intérieur.* Cinquième demeure, c. IV.

a pu venir un si grand bonheur ; car elle voit clairement qu'elle ne l'a point mérité. Elle sent un désir qui la consume de louer Dieu, et de souffrir pour lui mille morts s'il était possible. Il s'allume en même temps en elle une soif ardente d'endurer de grandes croix pour son Bien-Aimé. Elle brûle du désir de faire pénitence ; elle a un amour incroyable pour la retraite et la solitude ; enfin, elle souhaite avec tant d'ardeur que Dieu soit connu et aimé de tous, qu'elle ne peut, sans en ressentir une peine extrême, voir qu'on l'offense...

« Mais qui pourrait peindre l'inquiétude et le trouble de ce mystique papillon, quoiqu'il n'ait jamais goûté un calme plus pur, ni un plus doux repos ! Il ne sait où aller ni où se reposer. Après le repos qu'il vient de goûter en Dieu, tout ce qu'il voit sur la terre lui déplaît, principalement quand ce Dieu l'a favorisé plusieurs fois d'une semblable grâce, et comme enivré de ce vin délicieux qui produit, à chaque fois que l'on en boit, de si admirables effets. Il regarde maintenant comme méprisable son travail d'autrefois, qui consistait à former peu à peu le tissu de sa coque. Des ailes lui sont venues : comment, pouvant voler, se contenterait-il d'aller pas à pas ? Tout ce que l'âme, dans ce nouvel état, fait pour Dieu, ne lui semble rien, en comparaison de ce qu'elle voudrait faire. Elle ne s'étonne plus de l'admirable patience des Saints, sachant par expérience que Dieu assiste et transforme de telle sorte les âmes, qu'elles ne paraissent plus être les mêmes, tant leur faiblesse, en ce qui regarde la pénitence, est changée en force. Elle se voit pleinement libre de l'attachement aux parents, aux amis, aux biens de la terre. Auparavant, ni ses efforts, ni ses résolutions, ni ses désirs n'avaient pu briser cette chaîne ; que dis-je ? par le combat elle se sentait en quelque sorte plus captive, et maintenant elle se sent tellement élevée au-dessus de tout ce qui est créé, qu'elle trouve une peine jusque dans les rapports où

gés qu'elle doit avoir avec le prochain. Tout la fatigue, parce qu'elle a reconnu que les créatures ne sauraient lui donner le véritable repos. Il pourra sembler que je m'étends beaucoup sur ce sujet ; mais je pourrais en dire beaucoup plus, et ceux à qui Dieu fait une semblable faveur, trouveront que j'en dis trop peu[1]. »

263. D. *Quels sont les principaux effets de l'oraison d'union simple d'après la doctrine de saint Thomas ?*

R. Les auteurs qui ont résumé les enseignements de saint Thomas sur cette matière réduisent à sept les effets de l'oraison d'union simple. Nous les rapporterons ici pour compléter et mettre plus en relief les effets déjà signalés par sainte Thérèse.

Le premier effet de l'oraison d'union simple est une joie inénarrable, une sainte langueur qui va quelquefois jusqu'à une complète défaillance : l'âme se liquéfie au contact de son Bien-Aimé et le corps lui-même participe à cette joie du ciel. On peut jusqu'à un certain point expliquer le mystère de cette liquéfaction par une comparaison. De même que dans toute transformation, la matière perd sa propre forme pour prendre une autre forme, de même, dans la transformation mystique, il y a quelque chose d'analogue : les saintes ardeurs de la charité liquéfient le cœur et le font se perdre en Dieu par une très douce sensation d'amour qui, à la façon d'une forme, la divinise mystiquement (90). La liquéfaction devient alors non seulement un des effets merveilleux de l'oraison d'union simple mais comme une des conditions de la transformation mystique[2].

1. *Le Château intérieur.* Cinquième demeure, c. II.

2. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. IV, disp. 2, a. 2, n° 1 : Primus effectus hujus orationis, est maximum animæ gaudium, quod aliquando sic naturam liquefaciendo debilitat, quod anima languens, penitus deficere videatur... Nec in sola tale gaudium sistit anima, sed aliqualiter ad corpus redundans, deliciarum spiritualium gustum et saporem juxta captum ipsius communicat. De ista liquefactione et de isto

Le second effet consiste dans un tendre sentiment d dévotion qui va jusqu'aux larmes. Ces larmes son si délicieuses et si consolantes qu'il est impossible d ne point y voir la rosée du ciel. Les larmes, en effet, n viennent pas seulement d'un sentiment de tristesse mais aussi de toute affection tendre et agréable, comm il arrive dans l'intime union de l'âme à Dieu[1]. Ce second effet de l'oraison d'union simple, qu'on appelle ordi nairement le don des larmes, peut se produire dans d degrés inférieurs d'oraison ; mais tel que nous le compre nons ici, il se rattache à l'oraison passive dont saint Thérèse parle dans la cinquième demeure. C'est un grâce de Dieu qu'il ne faut pas confondre avec d'autres larmes, contrefaçons naturelles ou diaboliques de c don de Dieu. Le véritable don des larmes a Dieu pour cause : la lumière et l'amour de la contemplation son les instruments dont Dieu se sert en cette occasion. I faut aussi remarquer que les larmes parfaites et di vines dans leur principe produisent elles-mêmes de effets divins : une haute estime de Dieu, le détachemen des créatures, le mépris de soi-même, une grande fer veur et une paix profonde ; le contraire arrive quan

gaudio loquitur D. Thom. in 3, dist. 27, q. 1, a. 1, ad 4 : « Quia nihil a s « recedit, nisi soluto eo quod intra seipsum continebatur, sicut res natu « ralis non amittit formam, nisi solutis dispositionibus, quibus forma i « materia continebatur. Ideo oportet quod ab amante terminatio illi « qua infra terminos suos tantum continebatur, amoveatur. Et propte « hoc amor dicitur liquefacere cor, quia liquidum suis terminis non cor « tinetur. »

1. Th. a Vallgornera. *Ibid.*, n° 2 : Secundus effectus est tenerrimu devotionis sensus ; transacta siquidem hac oratione vellet anima se totar consumere ; non pœnis, sed deliciosis quibusdam lacrymis, se sæpius ill madefactam reperit, non advertens quando vel quomodo sparserit... H lacrymæ cum tanta suavitate, et aliquando cum tanto erumpunt impetu tantaque celeritate diffluunt, quod apparet imber validus de cœlesti nub diffusus... Hanc doctrinam habet D. Thom., II, II, q. lxxxii, a. 4, ad 3 « Dicendum quod lacrymæ prorumpunt non solum ex tristitia, sed etiam « ex quadam affectus teneritudine, præcipue cum consideratur aliqui « delectabile cum permixtione alicujus tristabilis : sicut solent homin « lacrymari ex pietatis affectu... Et per hunc modum lacrymæ ex devotion « procedunt. »

Dieu n'en est pas l'auteur[1]. Sainte Catherine de Sienne nous a laissé de belles pages sur les différentes sortes de larmes (29). Voici un extrait de ses Dialogues qui revient à notre sujet ! « Si l'âme, en augmentant la connaissance d'elle-même, se méprise et se hait parfaitement ; si elle acquiert ainsi une vraie connaissance de la bonté et un ardent amour, elle commence à unir et à conformer sa volonté à la mienne, et à ressentir intérieurement la joie de l'amour et la compassion du prochain, comme je l'ai dit en te parlant du troisième état. Aussitôt l'œil, qui veut satisfaire le cœur, verse des larmes excitées par ma charité et par l'amour du prochain[2]. »

Le troisième effet est un sentiment indubitable de la présence de Dieu dont le cœur garde précieusement le souvenir (257). C'est, dit saint Thomas, une similitude de la lumière divine qui reste imprimée dans l'âme, d'après cette parole du Psalmiste : « La lumière

1. Card. Bona, *De discr. spir.*, c. VII, n° 12. Cum varia sint genera lacrymarum, variique fontes unde promuntur... non exigua pars prudentiæ spiritualis est scire et discernere quodnam sit earum principium, quis finis, et a quo spiritu excitentur... Primo enim ex tenera et molli natura profluere possunt... Nasci possunt secundo astu dæmonis... Tertio movet ad lacrymas Spiritus sanctus... et hoc est donum lacrymarum... Hujus fletus salutaris Gregorius Magnus (Lib. III, *Dial.*, c. XXXIV), duo tantum genera statuit, unum ex timore, alterum ex amore procedens. At Bernardus (*Serm.*, III *de Epiph.*), tria genera recenset, devotionis, pœnitentiæ, et fraternæ compassionis... Cavendum igitur est, ne plus momenti in ipsis lacrymis ponatur, quam in earum motivo, quod præcipue attendi debet. — Lopez-Esquerra, *Lucerna myst.*, tr. 5, c. V, n° 146 : Lacrymæ perfectæ et penitus passivæ... ex Blosio, *in marga. spir.*, c. XVIII, n° 7, et Richardo, in Psal. LXVIII, et in Apoc., c. II, lit. A, ad triplex genus possunt referri, videlicet ad lacrymas doloris, ad lacrymas pœnæ impatientis (*id est, impatientis desiderii videndi Deum*), et ad lacrymas amoris vulnerati, quarum omnium causa prorsus supernaturalis est et infusa, licet naturaliter per oculos profluant. Unde ejusmodi lacrymas vocamus infusas, non solum propter earum causam, sed etiam quatenus citra omnem animæ facultatem et consiederationem effunduntur ; nihil enim sufficere posset, si a Deo misericorditer et supernaturaliter non darentur... N°154 : Lacrymæ veræ et supernaturales miribiles in anima pariunt effectus, nempe altissimam Dei æstimationem, aversionem creaturarum, contemptum suiipsius, mirabilem fervorem, et pacificam conversionem ad interiora.

2. *Dialogues*, Dial. LXXXIX, 6.

« de votre visage est gravée sur nous, Seigneur (*Ps.*, IV, « 7). » L'âme favorisée de l'oraison d'union porte l'empreinte mystérieuse de Dieu, comme la cire reçoit l'empreinte durable du sceau, qui reproduit son image et garde un secret[1].

Le quatrième effet est un grand courage, une force d'âme à toute épreuve, une patience inaltérable ; rien ne peut arrêter ces âmes embrasées du divin amour, car leur désir d'être à Dieu et de souffrir pour lui va toujours croissant. La perfection du désir, dit saint Thomas, vient de la perfection de sa cause ; ici, c'est l'amour divin qui captive l'âme tout entière et l'entraîne vers Dieu[2].

Le cinquième effet est un ardent désir de louer Dieu, qui s'élève du cœur transformé par l'amour. L'âme embrasée d'un saint zèle voudrait que Dieu soit connu, aimé, glorifié par toutes les créatures ; elle les appelle à son aide, parce qu'elle ne peut suffire à proclamer ses infinies perfections. A la vérité, Dieu incompréhensible et ineffable, est au-dessus de toute louange ; néanmoins, en présence de sa majesté infinie et de ses innombrables bienfaits, l'âme fidèle se répand avec délices

1. Th. a Walgornera, *Ibid.*, n° 3 : Tertius effectus est memoria cœlestium communicationum... Deus autem ita se intimis velut animæ præcordiis imprimit, quod in seipsam reversa nullo modo dubitare potest, quin fuerit in Deo, et Deus in ipsa... Sanctus Thomas explicans illud Psal. IV : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* « Vultus est veritas Dei, ab hac veritate Dei refulget similitudo lucis suæ in animabus nostris quæ impressa manet. » Et idem Sanctus explicans illud ad Rom., V : *Signaculum justitiæ fidei.* « Dicitur autem signaculum dupliciter. Uno modo quasi expressum signum, habens similitudinem rei signatæ... Alio modo signaculum dicitur signum aliquid occultans. »

2. Th. a Walgornera, *Ibid.*, n° 4 : Quartus effectus est ingens animus, ita ut si propter Deum aliquid foret animæ tolerandum, imo patiendum usque ad mortem, velut magnum solamen et mirabile beneficium arbitraretur... Et illa unione oritur tanquam effectus viva desideria. Divus Thomas explicans illud Ps. XXVI : *Unam petii a Domino, hanc requiram.* Dicit Sanctus. « In his verbis describit propheta qualitatem desiderii. Perfectio desiderii dependet ex perfectione suæ causæ, scilicet amoris, qui quando est perfectus congregat in unum omnes vires, et movet eum in amatum, et divinus amor facit totum hominem in Deum tendere, et totum desiderare.

en un culte d'honneur, d'adoration et d'action de grâces[1].

Le sixième effet est un grand désir de venir en aide au prochain. Ce désir charitable se réalise souvent, presque sans qu'on s'en aperçoive, par des secours imprévus et tout surnaturels. Et cela de trois manières, dit saint Thomas : par un accueil favorable, par une consolation opportune, et par un secours efficace[2].

Le septième et dernier effet de l'oraison d'union simple est un des plus remarquables : c'est la pratique héroïque de toutes les vertus. Dieu veut embellir cette âme bien-aimée, des plus belles et des plus précieuses fleurs des vertus, afin que le jardin de son Église en soit tout embaumé. L'âme comprend fort bien que ces vertus exatraordinaires sont l'ouvrage de Dieu : le céleste jardinier les plante, les arrose et les fait croître. Elle acquiert encore d'autres vertus, moins parfaites, avec le secours de la grâce ; mais, dirigée et conduite par l'Esprit-Saint, elle est plus passive qu'active et coopère par son seul consentement[3].

1. Th. a Walgornera, *Ibid.*, n° 5 : Quintus effectus est desiderium laudandi Deum : vellet anima in linguas converti, et sic tota in laudando Deum occuparetur... D. Thom., II, II, q. xci, a. 1, ad 1 : « Dicendum quod de Deo dupliciter possumus loqui : uno modo quantum ad ejus essentiam ; et sic, cum sit incomprehensibilis et ineffabilis, major est omni laude. Debetur autem ei secundum hanc comparationem reverentia et latriæ honor... Alio modo secundum effectus ipsius, qui in nostram utilitatem ordinantur : et secundum hoc debetur laus Deo. »

2. Th. a Walgornera, *Ibid.*, n° 7 : Sextus effectus est desiderium juvandi proximum, et quasi nesciens illum adjuvat... D. Thom. exponens Psal. xlv : *Deus noster refugium et virtus : adjutor in tribulationibus, quæ invenerunt nos nimis.* Dicit Sanctus. « Si aliquis vult subvenire afflicto, hoc facit tripliciter. Primo ut ipsum fugientem recipiat... Secundo, ut assistat ei in tribulatione posito. Tertio, ut ei auxilium exterius præbeat. Et hæc tria Deus facit qui est refugium. »

3. Th. a Walgornera, *Ibid.*, n° 8 : Septimus effectus est gradus heroicus omnium virtutum... Incipit hic propter Deum operari magna. Vult Dominus quod flores virtutum pateant, et odorem suum suaviter spirent... Clare percipit (anima) quod nec ad eas plantandas concurrit, nisi passive consentiendo, Deus enim cœlestis hortulanus illas plantavit, illas rigavit, et illas ad gradum heroicum auxit. Non quod anima sua diligentia virtutes aliaqua non acquirat, gratiæ prævenienti et adjuvanti

264. D. *Quels sont les principaux défauts qui peuvent se glisser dans l'oraison d'union simple ?*

R. Outre les dispositions générales qu'il faut apporter à la contemplation infuse (210, 217), il y a deux points importants sur lesquels les âmes appelées à l'oraison d'union simple doivent veiller avec le plus grand soin.

Premièrement, il faut éviter de se laisser aller à un dégoût excessif pour les choses ordinaires de la vie. C'est, en effet, une grande croix pour l'âme déjà saturée des biens célestes, de redescendre aux détails les plus vulgaires de l'existence, de converser avec les créatures, et de consacrer son temps à des choses qui paraissent détourner de Dieu : elle ne voudrait vivre que pour Dieu et en Dieu[1]. Dans cette disposition, il faut bien prendre garde de manquer à des devoirs essentiels et de laisser paraître une humeur mélancolique et chagrine : on le doit à son avancement spirituel et à l'édification du prochain.

En second lieu, il faut soigneusement éviter de résister en quoi que ce soit à la volonté de Dieu. On ne le comprendra jamais assez : la conformité à la volonté divine est le fondement et la base de toute vie chrétienne et intérieure ; c'est en particulier une condition nécessaire pour arriver à l'union divine et pour s'y

cooperando eidem gratiæ non se disponat ad virtutum infusarum augmentum, ordinarie loquendo ; sed quia in hoc statu orationis unionis ipsa potius agitur quam agat, unde passive se habet recipiendo, et per solum consensum cooperando.

1. Th. a Walgornera, *Ibid.*, n° 9 : Quod autem cruciat hanc animam (nunquam enim in hac mortali vita, quantumcumque sublimetur anima, desunt cruces), est considerare quod de tam felici statu debet iterum ad proprium judicium, et ad naturalem sapientiam redire, ut sollicitudines et consuetas in multis sæculi leges sequatur, de quibus omnibus se liberam esse desiderat : comedere est illi molestum, dormire est fastidiosum, omnia displicent, quia jam propria didicit experientia, quod vera quies non potest a creaturis procedere, et quod a solo Deo potest sperare solatium ; unde videtur contra ordinem naturæ vivere, nec velle in se vivere, sed in solo Deo, quia vita ejus abscondita est in Christo.

maintenir (32). Ce que l'oraison d'union simple a de meilleur, d'après sainte Thérèse, c'est qu'elle procède de la « soumission entière de notre volonté à celle de Dieu[1] ». Ce n'est pas sans peine que l'âme renonce à sa volonté propre et s'attache uniquement à la volonté de Dieu : nous pouvons le dire, ce n'est pas non plus sans consolation.

Les deux dangers que nous venons de signaler n'ont point échappé à sainte Thérèse : « Faut-il s'étonner, dit-elle dans sa comparaison du ver à soie, que ce bienheureux papillon, qui se trouve tout dépaysé au milieu des choses de la terre, et ne sait en quel lieu s'arrêter, cherche à se reposer ailleurs ? Mais où ira-t-il, le pauvre petit ? Retourner au lieu d'où il est sorti, c'est ce qui lui est impossible. Car, comme je l'ai dit, il n'est pas en notre pouvoir de nous élever à l'oraison d'union, et tous nos efforts sont vains, jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu de nous accorder de nouveau cette grâce. O Seigneur, que de nouvelles peines commencent alors pour cette âme !... Dégoûtée de ce monde, l'âme souhaite ardemment d'en sortir ; et si quelque chose adoucit les rigueurs de son exil, c'est de penser qu'elle y est retenue par la volonté de Dieu. Mais cela ne suffit point, parce que, malgré tous les avantages dont j'ai parlé, l'âme n'a pas encore cette soumission parfaite à la volonté de Dieu, que nous verrons en elle dans la suite. Elle s'y conforme néanmoins, mais ce n'est pas sans éprouver une peine très vive ; elle ne peut davantage, parce qu'elle n'a pas reçu plus de forces[2]. »

265. D. *L'âme élevée à l'oraison d'union simple doit-elle toujours craindre de tomber ?*

R. L'oraison d'union simple marque un moment difficile à traverser dans la vie spirituelle. Au témoignage

1. *Le Château intérieur.* Cinquième demeure, c. IV.
2. *Le Château intérieur.* Cinquième demeure, c. II.

de sainte Thérèse, c'est alors que le démon s'efforce le plus de nous détourner des voies de la perfection. « Si l'âme, dit-elle, au lieu de se donner tout entière à son céleste Époux, venait à s'attacher d'affection à quoi que ce soit hors de lui, elle le verrait s'éloigner aussitôt, et se trouverait privée de ces faveurs inestimables... L'âme, en cet état, n'est pas encore assez forte pour s'exposer sans péril, ainsi qu'elle le pourrait faire après que le mariage céleste aurait été accompli... Ici, cet Époux et cette épouse ne s'étant vus qu'une fois, il n'y a point d'efforts que le démon ne fasse pour traverser ce mariage... J'ai vu des âmes fort élevées qui, étant arrivées à cet état, c'est-à-dire à cette entrevue avec leur Époux, sont tombés dans les pièges de l'ennemi. Tout l'enfer, n'en doutez pas, se ligue pour les empêcher d'être fidèles ; les démons savent trop bien qu'il ne s'agit pas de leur faire perdre une âme, mais plusieurs... Que de fois, en effet, n'a-t-on pas vu une seule âme en gagner à Dieu une multitude d'autres !... Hélas ! nous nous aimons trop ; il y a en nous un excès de prudence... Éclairez-nous, Seigneur, de votre divine lumière, afin de nous empêcher de tomber dans de si dangereuses ténèbres[1]. »

266. D. *Comment le démon peut-il faire tomber une âme d'un état déjà si élevé ?*

R. Cela vient toujours de quelque attache secrète à notre propre volonté. « Il est certain, dit sainte Thérèse, que si l'âme demeurait toujours attachée à la volonté de Dieu, elle ne courrait aucun danger de se perdre. Mais le démon vient avec ses artifices, et, sous prétexte de bien, il l'engage dans des manquements qui paraissent légers : peu à peu il obscurcit son entendement, refroidit sa volonté, et fait que son amour-

1. *Ibid.*, c. IV.

propre se ranime et se fortifie de telle sorte, qu'elle s'éloigne de la volonté de Dieu pour se porter à faire la sienne[1]. »

267. D. *Le démon peut-il contrefaire l'oraison d'union simple ?*

R. Si l'union à Dieu est véritable, le démon n'a point d'accès dans l'acte lui-même de cette oraison. « J'ose affirmer, dit sainte Thérèse, que si c'est une véritable union avec Dieu, le démon n'y peut trouver aucun accès, ni causer le moindre mal : cette suprême Majesté étant unie à l'essence de l'âme, il n'oserait s'en approcher, et il n'est pas en son pouvoir d'entendre ce qui se passe entre elle et son Créateur. Et comment lui, qui ne connaît pas nos pensées, pourrait-il pénétrer un secret que Dieu ne confie pas même à notre entendement ? O heureux état, où ce maudit ne peut nous nuire !... Ces paroles : *Si c'est une véritable union avec Dieu*, semblent, mes filles, vous causer du trouble, et vous me demandez s'il existe d'autres unions. Oui, certes, il en existe d'autres. Car le démon sait aussi transporter l'âme en lui faisant aimer avec passion les choses vaines ; mais ce n'est pas de la même manière que Dieu, et il n'est pas non plus en son pouvoir de verser dans l'âme ce plaisir, ce consentement, cette paix et ces délices que Dieu y répand[2]. »

268. D. *A quels signes peut-on reconnaître l'oraison d'union simple ?*

R. Il nous paraît difficile de déterminer d'une manière précise les signes distinctifs de l'oraison d'union simple. On peut dire cependant, qu'on reconnaîtra cette oraison au sentiment vif, suave et profond, accompagné de certitude, dont nous avons déjà parlé (255-258). Du reste, pour bien juger de cet état, il faut considérer

1. *Ibid.*, c. IV.
2. *Le Château intérieur.* Cinquième demeure, c. I.

un ensemble de circonstances. Ainsi, une âme qui a passé par les purifications passives, qui a pratiqué et qui pratique encore les vertus les plus sublimes avec une grande générosité, surtout la conformité à la volonté divine, offre des garanties que ne présente pas une âme moins purifiée, moins parfaite, d'un tempérament impressionnable ou exalté : les ouvertures de la première pourront être accueillies favorablement, tandis que la seconde devra subir un examen attentif et sévère, malgré et peut-être à cause de ses affirmations les plus positives.

CHAPITRE III

L'union extatique

269. *Ce qu'on entend par union extatique ;* 270. *ses différents degrés.* — 271. *Caractères généraux de l'union extatique : la vie végétative n'est pas supprimée ;* 272. *suspension des sens extérieurs ;* 273. *dans quelle mesure l'extase suspend les sens intérieurs ;* 274. *les passions.* — 275. *La liberté et le mérite demeurent.* — 276. *Causes de l'union extatique* — 277. *Effets de l'union extatique ;* 278. *effet prédominant.* — 279. *L'extase divine peut-elle se produire dans les âmes encore imparfaites.* — 280. *Confusion qui accompagne l'extase.* — 281. *Signes distinctifs de l'extase divine et de ses contrefaçons.* — 282. *Le vol de l'esprit.* — 283. *Ce que sainte Thérèse entend par la* SIXIÈME DEMEURE *du* Château intérieur. — 284-285. *La blessure d'amour.* — 286. *Effets de la blessure d'amour.* — 287. *La blessure d'amour vient toujours de Dieu.* — 288. *ses effets extérieurs ne sont pas impossibles au démon.* — 289. *Fiançailles spirituelles.* — 290. *Purification d'amour, d'après sainte Thérèse ;* 291. *d'après saint Jean de la Croix.*

269. D. *Qu'est-ce qu'on entend par l'union extatique ?*

R. L'union extatique, prise en général, est une élévation surnaturelle de l'âme vers les biens célestes, qui a l'Esprit-Saint pour principe, et qui suspend l'action ordinaire des sens[1].

1. D. Th., *De Verit.*, q. XIII, a. 2, ad 9 : Excessus mentis, extasis, et raptus, omnia in Scripturis pro eodem accipiuntur, et significant eleva-

270. D. *Y a-t-il plusieurs degrés d'union extatique ?*

R. On distingue, d'après saint Thomas, trois degrés dans l'extase et par suite dans l'union extatique dont l'extase est le signe et le phénomène distinctifs : au premier degré, c'est la simple suspension des sens extérieurs ; au second degré, les sens intérieurs sont aussi suspendus et les espèces intelligibles sont infuses ; au troisième degré, c'est la contemplation de l'essence divine (195), ravissement qui fut accordé, selon le sentiment de notre saint Docteur, à Moyse et à saint Paul[1].

Faisons ici une remarque qui ne sera pas sans importance pour la clarté du sujet. L'extase, le ravissement, et l'élévation ou vol de l'esprit, sont trois noms, dit saint Thomas, qui signifient une seule et même chose[2]. Sainte Thérèse ne parle pas autrement : « On donne au ravissement, dit-elle, divers noms exprimant tous la même chose : on l'appelle élévation ou vol de l'esprit, transport, extase[3] ». Cependant il y a entre ces divers phénomènes une nuance constatée par l'expérience des Saints et admise par les docteurs mystiques. Le mot extase indique simplement que l'âme, dont le mode naturel est de connaître la vérité par les sens extérieurs, se trouve élevée dans les régions du surnaturel, avec abstraction des sens. Le ravisse-

tionem quamdam ab exterioribus sensibilibus, quibus naturaliter intendimus, ad aliqua quæ sunt supra hominem. — II, II, q. CLXXV, a. 1, c. : Abstractio... ex virtute divina... prout scilicet aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia cum abstractione a sensibus.

1. D. Th. II, II, q. CLXXV, a. 3, ad. 1 : Dicendum, quod mens humana divinitus rapitur ad contemplandam veritatem divinam, tripliciter. Uno modo, ut contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias. Et talis fuit excessus mentis qui cecidit supra Petrum. Alio modo, ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus : sicut fuit excessus David, dicentis : Ego dixi in excessu meo, omnis homo mendax. Tertio modo, ut contempletur eam in sua essentia. Et talis fuit raptus Pauli et etiam Moysis.

2. D. Th. *De Verit.*, q. XIII, a. 2, ad 9 (ut supra).

3. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, c. XX.

ment ajoute à l'idée précédente celle d'une certaine violence[1]. Le vol de l'esprit n'est qu'un ravissement d'un ordre supérieur : l'impétuosité est plus grande et l'élévation plus sublime. On le comprend facilement, cette distinction accidentelle entre l'extase, le ravissement et le vol d'esprit n'établit point des degrés différents. C'est pourquoi nous nous en tiendrons aux trois degrés indiqués par saint Thomas. L'extase au premier degré, c'est-à-dire la simple suspension des sens extérieurs, peut être non seulement divine, mais naturelle et diabolique, comme nous l'expliquerons en son lieu. L'extase ou ravissement du second degré arrive quelquefois à un tel point de sublimité dans l'union parfaite et consommée ou mariage spirituel, qu'il se produit un phénomène mystique particulier qu'on pourrait confondre avec l'extase ou le ravissement, mais qui en diffère cependant en plusieurs points : nous voulons parler de l'élévation du corps. Quelques mots sur ce phénomène extraordinaire suffiront : son analogie avec les extases nous engage à en parler ici[2].

Ce fait est incontestable : dans certains ravissements le corps est soulevé en l'air, et il continue à y demeurer suspendu pendant un assez long laps de temps. Quelle est la cause de cette élévation du corps ? Un grand nombre de théologiens mystiques disent que c'est

1. D. Th. II, II, q. CLXXV, a. 2, ad 1 : Extasis importat simpliciter excessum a seipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur ; sed raptus super hoc addit violentiam quamdam.

2. Lopez-Ezquerra, *Lucerna myst.* tr. 5, c. XIX, n° 318, 319, 323. Cum extasi et raptu in aliquibus convenit (elevatio) : nam convenit cum extasi, quatenus ex altissima et profundissima animæ occupatione nihil per sensus valet percipere : convenit etiam cum raptu, quatenus etiam hic Deus animæ potentias ad se rapit. Sed distinguitur ab extasi, quia in extasi potentiæ non rapiuntur violenter, nec sensus manet omnino impassibilis... Distinguitur similiter a raptu, quia anima in raptu subito et violenter ad id in quo antea non erat interdum rapitur... In hac autem elevatione suaviter in ipsum objectum in quo erat, paulatim rapitur... Insuper raptus est improvisus... Elevatio autem manifeste prævidetur... Denique differt ab eis, quatenus hæc elevatio cadit in virum perfectum, omnino purgatum, et in statu matrimonii spiritualis constitutum.

l'essor de l'esprit vers Dieu qui entraîne le corps et le soulève en l'air tant que dure ce ravissement. D'autres ne trouvent pas cette explication satisfaisante ; ils y voient même de nombreuses difficultés, et ils préfèrent expliquer cette élévation du corps par une participation imparfaite et incomplète des qualités des corps glorieux. De même, disent-ils, que les qualités des corps glorieux dans le ciel seront comme un rejaillissement, par excès, de la béatitude essentielle de l'âme ; de même les effets admirables qu'on remarque dans cette élévation du corps ont pour principe l'union parfaite et consommée de la terre, commencement et avant-goût de la béatitude éternelle[1]. On pourrait encore dire que cette élévation s'opère par le ministère des Anges, venant en aide aux exigences de cette union parfaite et consommée. Nous n'avons pas à intervenir dans cette controverse : il nous suffit d'avoir signalé la place qu'occupe ce phénomène mystique, d'ailleurs extraordinaire, à côté des extases et des ravissements.

271. D. *L'union extatique suspend-elle les fonctions de la vie organique ?*

R. L'union extatique ne suspend pas par elle-même les fonctions de la vie organique, c'est-à-dire les actes de la vie végétative. Il peut arriver cependant que la véhémence de la contemplation produise certains effets sur le corps, en surexcitant les esprits vitaux, et alors il y a une certaine perturbation dans les organes

1. LOPEZ-EZQUERRA, *Ibid.*, c. XIX, n° 324. Dicitur fere ab omnibus mysticis, quod spiritus adeo vehementer in Deum elevatur, quod per vim suæ elevationis corpus secum rapit. — *Ibid.*, c. XX, n°s 331, 34: Nos vero ejusmodi non contenti satisfactione, judicium nostrum ex elevationis circumstantiis depromptum, censuræ peritorum et sapientiæ exponemus... Unde manifestum videtur hujusmodi elevationem corporis non a spiritu ex propria virtute procedere, sed ex imperfecta participatione dotium, quas quasi arrhas perfecti matrimonii patria, in hoc matrimonio imperfecto hujus vitæ per Spiritum sanctum lumine et amore infusis recipit.

de la nutrition, de la respiration et d'autres semblables[1] ; mais la suspension des facultés sensitives extérieures et intérieures n'entraîne pas par elle-même la suppression des actes de la vie végétative. Quand il arrive que des âmes contemplatives passent un temps considérable et même des années sans nourriture, ce n'est point un pur effet de la contemplation, mais un miracle. On peut en dire autant des faits signalés dans la vie des Saints où l'âme semble entièrement séparée du corps : cette séparation n'est point impossible à Dieu, mais elle n'est point nécessaire au ravissement même le plus élevé[2].

272. D. *L'union extatique suspend-elle toujours les opérations des sens extérieurs ?*

R. L'union extatique, si elle est parfaite, suspend par elle-même les opérations des sens extérieurs. L'âme, emportée avec véhémence vers les choses surnaturelles, demeure absorbée en Dieu, et cesse d'entrer en rapport avec le monde extérieur ; il ne reste à l'extérieur que les actes de la vie végétative[3]. Nous disons : si elle

1. D. Th. *De verit.*, q. XIII, a. 4, c. : Patet quod per se loquendo operatio animæ vegetabilis et operatio animæ intellectivæ non se impediunt. Per accidens tamen potest ex altera alteri impedimentum provenire... Intellectus impedit operationem animæ vegetabilis, in quantum ad operationem intellectus requiritur operatio imaginariæ virtutis, ad cujus vehementiam oportet caloris et spirituum concursum fieri, et sic impeditur actus virtutis nutritivæ per vehementiam contemplationis.

2. D. Th. II, II, q. CLXXV, a. 5, c. : In raptu non fuit necessarium quod anima sic separaretur a corpore ut ei non uniretur quasi forma. — *Ibid.*, ad 3 : Vires animæ vegetabilis non operantur ex intentione animæ, sicut vires sensitivæ, sed per modum naturæ : et ideo non requiritur ad raptum ab eis abstractio, sicut a potentiis sensitivis, per quarum operationes minueretur intentio animæ circa intellectivam cognitionem.

3. D. Th. I, II, q. XXVIII, a. 3, c. : Dicendum quod extasim pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur... Secundum quidem vim apprehensivam aliquis dicitur extra se poni, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam ;... quia ad superiorem sublimatur, sicut homo, dum elevatur ad comprehendenda aliqua quæ sunt supra sensum et rationem, dicitur extasim pati... Secundum appetitivam vero partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus alicujus in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum. — II, II, q. CLXXV, a. 2, ad 2 : Mens ad quædam intelli-

est parfaite ; parce qu'il peut se rencontrer une union ou évanouissement extatique d'un degré inférieur, où l'âme conserve en partie l'usage de ses sens, comme il arrive quelquefois dans les intervalles de l'extase. Il faut aussi remarquer que dans une contemplation plus parfaite, l'union cesse quelquefois d'être extatique, parce que les communications divines surprennent moins et par là même ne produisent plus la suspension des sens extérieurs[1].

273. D. *L'union extatique suspend-elle les sens intérieurs ?*

R. L'union extatique suspend évidemment le sens commun en tant qu'il reçoit du dehors les espèces des objets, puisque les sens extérieurs sont liés. En ce qui concerne l'imagination et les autres sens intérieurs qui lui sont unis et qui agissent de concert avec elle, il peut y avoir une suspension partielle ou totale selon le degré de la contemplation. Quelquefois l'union extatique suspend l'imagination en ce sens que Dieu combine lui-même les images ou espèces préexistantes. La suspension est plus grande quand les espèces intelligibles sont infuses ; néanmoins, même alors, l'imagination continue de prêter son concours, du moins ordinairement ; car, du moment que Dieu présente ces espèces à l'intellect, l'imagination aidée du jugement cherche à s'en rendre compte par une sorte de sympathie et de mouvements instinctifs. Enfin, en certains cas exceptionnels, dans une contemplation très sublime et comme angélique (11), cette sympathie de l'ima-

gibilia rapitur, alienata a sensibus. — *De verit.*, q. XIII, a. 3, ad 10 : Tanta potest esse in actu speculationis vehementia, ut omnino a sensibili operatione abstrahatur.

1. Cf. *Dialogues de sainte Catherine de Sienne*, XIX, XXI. — RIBET, *La Mystique divine*, II, p. 439. — SAUDREAU, *Etat mystique*, nos 206-210. — « Negari non potest in extasim raptos, loquendo de extasi divina et supernaturali, aliquando loqui ». Benoît XIV.

gination est supprimée, et il y a suspension totale des sens[1].

« Chez celui qui parvient à la sublimité de la contemplation surnaturelle, dit le P. Nicolas de Jésus-Marie, l'entendement est tellement dépouillé de formes ou espèces imaginaires, qu'il n'admet plus d'aucune sorte le concours de l'imagination, et par conséquent le regard vers les images ou *fantômes*. Bien que cela ne puisse avoir lieu d'après notre manière ordinaire et naturelle de connaître, cela est possible par un moyen plus sublime et surhumain. C'est ce que nous enseignent plusieurs docteurs célèbres et en particulier saint Thomas[2]. »

Dans la vision béatifique, l'imagination n'a certainement plus à intervenir[3].

274. D. *L'union extatique suspend-elle les mouvements de l'appétit sensitif ?*

R. L'union extatique au premier degré empêche l'âme de se porter aux objets extérieurs, mais ne l'arrête point dans ses mouvements vers les objets intérieurs reproduits par l'imagination ; l'âme peut donc par rapport à ces derniers objets éprouver alors des mouvements de plaisir, de crainte, d'amour, de désir, etc.

1. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp.ˢ 3, a. 7, n° 6 : Imaginationis operatio se habet tantum concomitanter ad contemplationem, quando Deus immediate spiritualia manifestat animæ, quæ dum per intellectum contemplatur, simul per imaginationem circa manifestata suo modo discurrit, propter sympathiam harum potentiarum... Concluditur, quod quævis intellectio, saltem ordinaria, præsentis status naturaliter ab operatione phantasiæ pendet. Quando autem intellectus operatio est perfectissima et plurimum elevata, tunc non dependet a phantasia.

2. D. Th. *De Veritate*, q. XIII, a. 2, ad 9, ut supra (II, 11). Nicolaus a Jesu-Maria, Carm. disc., *Elucidatio phrasium myst. Operum Joannis a Cruce*, p. 1, c. v. — Dion cart. ut supra (II, 11).

3. D. Th. II, II, q. CLXXV, a. 4, c. : Intellectus autem hominis in statu viæ necesse est quod a phantasmatibus abstrahatur, si videat Dei essentiam. Non enim per aliquod phantasma potest Dei essentia videri, quinimo nec per aliquam speciem intelligibilem creatam, quia essentia Dei in infinitum excedit non solum omnia corpora, quorum sunt phantasmata sed etiam omnem intelligibilem creaturam.

Si les sens intérieurs sont complètement suspendus, ce qui peut arriver au second degré de l'extase, les mouvements de l'appétit sensitif ne peuvent plus se produire, puisque l'imagination, qui les alimente et les excite, demeure assoupie et ne donne plus aucun signe de vie.

275. D. *L'union extatique laisse-t-elle subsister la liberté et le mérite ?*

R. Il y a deux opinions à ce sujet (165). Nous croyons avec saint Thomas et un grand nombre d'auteurs que l'union extatique n'enchaîne pas la liberté et n'enlève pas le mérite[1]. L'intelligence et la volonté sont attirées, il est vrai, par une grâce qui s'impose, mais si l'on considère le terme vers lequel l'âme se dirige dans l'état d'extase, on doit reconnaître qu'il y a un concours libre de ces facultés : l'action divine, loin de détruire la liberté, la perfectionne. L'âme, en effet, est alors délivrée de la dépendance des sens extérieurs, quelquefois même des sens intérieurs, au moins dans une certaine mesure (273). Il y a, du reste, une grande différence entre le sommeil prophétique de l'extase et le sommeil naturel : dans le sommeil naturel, nous perdons l'usage de la raison, et par conséquent la liberté et le mérite ; dans le sommeil prophétique de l'extase, l'âme reste libre ; ni la grâce qui l'attire, ni la lumière qu'elle reçoit, ne la privent de la coopération nécessaire au mérite. Il n'est d'ailleurs pas vraisemblable que Dieu veuille priver une âme élevée à une union si parfaite du mérite attaché à tous les actes sanctifiés par la divine charité[2].

1. Outre saint Augustin, saint Jérôme, saint Chrysostome, saint Bernard, saint Thomas, on cite encore en faveur de cette opinion, Suarez, Antoine de l'Annonciation, Gravina, Alvarez de Paz, Scaramelli, Philippe de la Très Sainte-Trinité, Thomas de Walgornera, et d'autres. — Cf. *Analecta.*, t. XLVIII et XLIX, col. 1266. — Benoît XIV, *De serv. Dei beat.*, l. III, c. XLIX, n° 14.

2. D. Th. II, II, q. CLXXV, a. 1, ad 3 : Potest dici coactio, si scilicet

276. D. *Quelles sont les causes de l'union extatique ?*

R. Dieu est évidemment la cause première de cette attraction surnaturelle : il agit sur l'intelligence et sur la volonté. Dans l'intelligence, c'est la vérité qui captive ; dans la volonté, c'est l'amour. A proprement parler, l'extase appartient à l'intelligence, élevée à la contemplation des choses divines par l'action de l'Esprit-Saint ; cependant elle se rapporte aussi à la volonté, car l'ardent désir qui suit la contemplation fait qu'on est vivement attiré vers l'objet aimé[1].

L'union extatique peut avoir trois causes immédiates : une grande dévotion, une vive admiration, et une jouissance ineffable, fruit de la vue et de la possession des choses divines. — Cette ferveur de la dévotion peut venir, soit de l'éclat de la lumière, soit de la vivacité de l'amour ; l'âme se liquéfie alors comme la cire et s'élève comme une vapeur vers les régions

attendatur modus operationis, non autem si attendatur terminus operationis, in quem natura hominis et ejus intentio ordinatur. — I, II, q. CXIII, a. 3, ad 2 : Somnus prophetiæ... in quo casu aliquis usum liberi arbitrii habet.

Th. a WALGORNERA, *Theol. myst. D. Th.* q. IV, disp. 2, a. 10, n° 3 : Gratia non destruit naturam, sed perficit : natura autem hominis est ut libere operetur, ergo in contemplatione altissima hujus vitæ non privatur anima humana intellectus et voluntatis operationibus. Accedit quod libertas radix est meriti, non est autem verisimile Deum velle privare hominem justum tanta perfectione, etiam elevatum ad altissimam contemplationem. — *Ibid.*, n° 4 : Deus applicat voluntatem ad hoc, vel ad illud objectum, hoc autem non est inferre necessitatem intellectui qui semper libere operatur quantum ad specificationem et exercitium, non enim per illam applicationem et extrinsecam gratiam, facit ut intellectus (ut fit in patria) objectum consideret tanquam summe amabile per illum actum eximiæ contemplationis, unde cum habeat etiam in raptu indifferentiam judicii, sequitur etiam in voluntate libertas, ut libera sit in amore perfecto et obedientiali, quo tandem fertur quocumque Deus animam ferri voluit.

1. D. Th. II, II, q. CLXXV, a. 2, c. : De raptu dupliciter loqui possumus : uno modo quantum ad id in quod aliquis rapitur, et sic proprie loquendo, raptus non potest pertinere ad vim appetitivam, sed solum ad cognoscitivam... Alio modo... potest habere causam ex parte appetitivæ virtutis. Ex hoc enim ipso quod appetitus ad aliquid vehementer afficitur, potest contingere quod ex violentia affectus homo ab omnibus aliis alienetur.

célestes. — Cette vive admiration a elle-même pour principe les perfections divines ; l'âme ne peut les contempler au flambeau de la grâce qui lui est accordée par l'Esprit-Saint sans être frappée de stupeur, et sans s'élever aussitôt vers le souverain Bien avec la rapidité de l'éclair : l'admiration se manifeste quelquefois sans cause apparente, quelquefois c'est par l'amour qu'elle commence, d'autres fois c'est par la lumière. — Enfin, l'union extatique peut venir d'un admirable mélange de dévotion et d'admiration, d'une joie ineffable, d'une ivresse spirituelle, qui jette l'âme hors d'elle-même et lui fait perdre de vue les choses terrestres pour la transporter tout en Dieu[1].

Ces trois causes immédiates de l'extase divine, en réalité, se réduisent à deux : l'admiration dans l'intelligence, et la dévotion dans la volonté, ce qui n'a pas lieu sans un certain concours réciproque et sympathique de ces deux facultés. « L'entendement, dit saint François de Sales, entre quelquefois en admiration, voyant la sacrée délectation que la volonté a en son extase, comme la volonté reçoit souvent de la delectation,

1. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. IV, disp. 2, a. 17, nº 11 : Tribus de causis anima in alienationem adducitur aut, præ magnitudine, devotionis, aut præ magnitudine admirationis, aut præ magnitudine exultationis. Oritur ergo extasis ex magna devotione, quando anima tanto desiderii cœlestis et divini amoris igne succenditur, ut ad ceræ similitudinem liquefiat, et quasi a proprio statu dimota, et instar fumi attenuata ad suprema conscendat. Cui devotioni et amori aliquando magnitudo lucis adjungitur, aliquando solus devotionis affectus alienationem operatur. Oritur deinde ex ingenti admiratione, quando anima divino lumine irradiata, et summæ pulchritudinis et perfectionis divinæ cognitione suspensa, tam vehementi stupore concutitur, ut in similitudinem fulguris coruscantis, transcursis sensibus, in summa elevetur. Et hæc quidem admiratio, et perfecta cognitio, interdum animæ non præventæ advenit, interdum in eam, in affectum amoris vel in profundam meditationem incumbentem, irruit, interdum a lumine incipiens in ardentissimum fervorem desinit... Oritur tandem ex ineffabili exultatione, quando anima internæ suavitatis abundantia potata, imo et plene inebriata, quid sit, et quid fuerit, penitus obliviscitur, et in alienationis excessum lætitiæ nimietate transfertur. Hæc autem jucunditas supra modum læta, et hæc exultatio supra omnem sensum nostrum jucunda, aut magnam devotionem, aut magnam admirationem supponit.

appercevant l'entendement en admiration : de sorte que ces deux facultez s'entrecommuniquent leurs ravissements, le regard de la beauté nous la faysant aymer, et l'amour nous la faysant regarder. On n'est guere souvent eschauffé des rayons du soleil qu'on n'en soit esclarié, ny esclairé qu'on n'en soit eschauffé : l'amour fait facilement admirer, et l'admiration facilement aimer[1]. »

277. D. *Quels sont les effets de l'union extatique ?*

R. L'union extatique produit des effets admirables. Ce sont d'abord, mais à un degré plus intense et plus élevé, tous les effets de la contemplation infuse, énumérés jusqu'à présent (196, 206, 246, 262, 263), auxquels il faut ajouter les effets sur les sens extérieurs et intérieurs indiqués dans les réponses précédentes (272, 273). Viennent ensuite certains effets plus particulièrement signalés par sainte Thérèse.

« A peine entre-t-on dans le ravissement, dit-elle, que l'on cesse de respirer ; et si, quelquefois, on garde encore durant quelques moments l'usage des autres sens, on ne peut néanmoins proférer une seule parole. Mais souvent tous les sens sont suspendus à l'instant même ; un tel froid gagne les mains et tout le corps, que l'âme semble en être séparée ; parfois il est impossible de distinguer si l'on respire encore. Le ravissement, dans un si haut degré, est de courte durée ; cette grande suspension ne tarde pas à diminuer, et le corps paraît alors reprendre quelque vie pour mourir de nouveau de la même manière, et rendre l'âme plus vivante qu'auparavant. Mais cette grande extase passe vite. Souvent, après cette extase, durant le reste du jour et quelquefois durant plusieurs jours, la volonté reste comme enivrée, et l'entendement tout occupé de ce qu'il a vu : l'âme est, ce semble, incapable

1. *Traité de l'amour de Dieu*, l. VII, c. v.

de s'appliquer à autre chose qu'à aimer Dieu ; et elle s'y porte avec d'autant plus d'ardeur, qu'elle n'a que du dégoût pour les créatures. Mais lorsque cette âme est entièrement revenue à elle, quelle n'est pas sa confusion de se voir si indigne d'une telle faveur ! Quels désirs n'éprouve-t-elle pas de s'employer au service de Dieu de toutes les manières qu'il lui plaira ! Car si les faveurs précédentes produisent de si grands effets, quel doit être celui d'un ravissement si sublime ? Cette âme voudrait avoir mille vies pour les sacrifier à Dieu ; elle souhaiterait que toutes les créatures fussent changées en autant de langues pour l'aider à louer Celui qu'elle aime ; elle a soif de pénitence, mais tout ce qu'elle peut faire d'austérités lui semble peu de chose, parce que la force de son amour l'empêche de les sentir[1]. »

« De si grandes grâces, ajoute ailleurs sainte Thérèse, allument dans l'âme le plus ardent désir de posséder entièrement l'Époux divin qui les lui accorde. La vie n'est plus qu'un tourment, quoique mêlée de délices, et elle soupire avec une ineffable ardeur après la mort. Aussi ne cesse-t-elle de demander avec larmes à son Dieu de la retirer de cet exil. Tout ce qu'elle y voit, la fatigue ; elle ne trouve quelque soulagement que dans la solitude. Mais cette peine revient aussitôt troubler sa joie, et ainsi elle n'est jamais en repos. Enfin, notre mystique papillon ne trouve point de lieu où il puisse s'arrêter. Cette âme brûle d'un amour si tendre, qu'à la moindre occasion qui augmente ce feu, elle prend soudain son vol. Ainsi, les ravissements sont très fréquents dans cette demeure, sans qu'on y puisse résister, lors même qu'ils arrivent en public... Dieu donne à ces âmes un si ardent désir de lui plaire, et une si vive appréhension de tomber dans les moindres imperfections, que cette seule raison est capable de les porter à fuir le commerce des créatures, et à envier

1. *Le Château intérieur*. Sixième demeure, c. IV.

le bonheur de ceux qui passent leur vie dans les déserts. Mais d'un autre côté elles voudraient être au milieu des personnes du siècle pour les exciter à servir Dieu, et leur zèle ne gagnât-il qu'une âme, elles s'estimeraient heureuses. Si c'est une femme, elle s'afflige de ce que son sexe ne lui laisse pas cette liberté, et elle envie aux hommes celle qu'ils ont de publier à haute voix la grandeur du Dieu des armées[1]. »

Les auteurs mystiques qui ont le mieux résumé les écrits de sainte Thérèse attribuent à l'union extatique sept effets principaux. Le premier effet est dans le corps dont l'insensibilité ferait croire que l'âme en est séparée, quelquefois c'est la guérison des infirmités et une certaine vigueur physique ; le second, est un désir ardent de servir Dieu ; le troisième, un mépris et un dégoût beaucoup plus grands du monde et des choses terrestres ; le quatrième, une plus grande connaissance de Dieu et de soi-même ; le cinquième, une soif ardente de Dieu, accompagnée d'un vif désir d'aller le voir ; le sixième, une blessure d'amour, à la fois douloureuse et délicieuse ; le septième, une grande jubilation intérieure et une nouvelle élévation de l'âme dans la contemplation[2].

278. D. *Y a-t-il un effet prédominant dans l'union extatique ?*

1. *Ibid.*, c. VI.

2. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. IV, disp. 2, a. 17, nos 16-22 : Primus ejus effectus est in corpore, quod ita permanet, ac si per animam non informaretur... Contingit tamen aliquando, quod corpus infirmum et doloribus plenum in hac oratione sanitatem recuperat, et majorem capacitatem cooperandi animæ ad exercitia spiritualia consequitur... Secundus effectus est accensum Deo inserviendi desiderium... Tertius effectus est multo major contemptus mundi... Unde jam vivit in mundo cum labore et fastidio... Quartus effectus est notitia, tum divinæ Majestatis, tum propriæ infirmitatis... Quintus effectus est ardentissima sitis Dei viventis... Unde anxie mori appetit... Sextus effectus est pœna maxima, sed deliciosissima, sive pœna simul cum gaudio et jubilo... Septimus effectus est quidam mentis jubilus, et quidam gradus orationis extraordinarius.

R. Il y a un effet qui caractérise plus particulièrement l'union extatique ; c'est la pratique des vertus à un degré suréminent et vraiment admirable. « Un effet du ravissement, dit sainte Thérèse, est un détachement étrange, si merveilleux, que je n'ai point de termes pour l'expliquer. Tout ce que je puis dire, c'est qu'il diffère des autres, et qu'il l'emporte de beaucoup sur celui qu'opèrent des grâces qui n'affectent que l'âme. Dans ce dernier cas, le détachement, quelque parfait qu'il soit, n'est qu'un détachement d'esprit et de cœur ; mais dans le ravissement, Dieu veut que le corps lui-même en vienne de fait à ce détachement absolu. On devient ainsi plus étranger que jamais à toutes les choses de la terre... L'âme n'est plus ce jeune oiseau couvert d'un léger duvet, elle a de puissantes ailes pour prendre son essor vers le ciel. Le moment est venu pour elle de lever hautement l'étendard de Jésus-Christ. Elle monte, ou plutôt le Seigneur la transporte à la plus haute tour de la forteresse dont elle a la défense, et elle arbore à son sommet la bannière de Dieu. De cette hauteur, où elle se voit en sureté, elle regarde ceux qui sont dans la plaine ; loin de redouter les dangers des combats, elle les appelle, parce que Dieu lui donne comme la certitude de la victoire. Comme d'un point élevé si son regard s'étend très loin, elle découvre très clairement le néant de tout ce qui est ici-bas, et le peu d'estime qu'on en doit faire. Désormais elle ne veut plus avoir de volonté propre ; que dis-je ? elle ne voudrait même plus avoir de libre arbitre, elle demande cette grâce à Dieu, elle le supplie de la lui accorder, enfin, elle lui remet les clefs de sa volonté. La voilà maintenant, cette âme, chargée tout ensemble et de la défense de la forteresse et de la culture du mystique jardin. Elle ne respire que pour accomplir en tout la volonté de son Maître. Elle ne veut être maîtresse ni d'elle-même, ni de quoi que ce soit, non pas même du moindre petit fruit du

jardin confié à ses soins... Ce sont là les effets que produisent dans les âmes ces ravissements, quand ils sont véritables. S'ils ne les produisaient pas, et si l'âme n'en tirait pas ces précieux avantages, non seulement je douterais beaucoup que ces transports vinssent de Dieu, mais je craindrais que ce ne fussent plutôt de ces transports de rage dont parle saint Vincent Ferrier[1]. »

Dans un autre endroit, sainte Thérèse revient encore sur le même sujet : « Ces effets, dit-elle, sont tantôt plus grands et tantôt moindres... Il est vrai néanmoins que par un seul de ces ravissements, Dieu peut opérer dans l'âme de telle sorte qu'il lui reste peu de travail pour acquérir la perfection... Cette âme mène alors une vie de souffrance, elle porte toujours la croix et fait d'admirables progrès. Ceux qui ont des rapports avec elle la croient à la cime de la perfection ; et néanmoins, peu de temps après, elle est encore plus haut, parce que Dieu répand toujours en elle de nouvelles grâces. Cette âme est à lui, il s'en réserve la conduite, et il est lui-même sa lumière ; il lui prête, ce semble, une assistance continuelle pour la préserver de toute offense, et il ne cesse de lui prodiguer ses dons pour l'enflammer d'ardeur dans son service[2]. »

D'après sainte Thérèse, on le voit, l'union extatique produit une vertu exceptionnelle, héroïque. Saint François de Sales ne pensait pas autrement : pour croire à l'extase divine, il voulait voir l'extase dans la vie et dans la conduite. « Quand on void une personne qui, en l'orayson, a des ravissements par lesquels elle sorte

1. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, c. XX. — Sainte Thérèse fait ici allusion à ce passage du *Traité de la vie spirituelle* de saint Vincent Ferrier : Dominus per suum justum judicium permittit potestatem diabolo augmentandi prædictam consolationem, et accelerandi, et imprimendi in illa anima falsissima et periculosissima sentimenta et alias illusiones quas et consolationes credit et putat esse veras. Heu ! Heu ! Deus meus, quot personæ sunt deceptæ per istum modum ! Et sciias pro certo quod pars raptuum, major imo *rabierum* nuntiorum antichristi venit per istum modum (*Instructio vitæ spir.*, c. XIII).

2. *Ibid.*, c. XXI.

et monte au-dessus de soy-mesme en Dieu, et neantmoins n'a point d'extase *en sa vie*, c'est-à-dire ne fait point une vie relevée et attachée à Dieu par abnegation des convoitises mondaines, et mortification des volontez et inclinations naturelles, par une interieure douceur, simplicité, humilité, et surtout par une continuelle charité, croyez, Theotime, que tous ces ravissemens sont grandement doubteux et perilleux : ce sont ravissemens propres à faire admirer les hommes, mais non pas à les sanctifier. Car, quel bien peut avoir une ame d'estre ravie à Dieu par l'orayson, si en sa conversation et en sa vie elle est ravie des affections terrestres, basses et naturelles ? Estre au-dessus de soy-mesme en l'orayson, et au-dessous de soy en la vie et operation ; estre angelique en la meditation, et bestial en la conversation, c'est *clocher de part et d'autre, jurer en Dieu, et* jurer *en Melchon* (III, *Reg.*, 18), et en somme, c'est une vraye marque que tels ravissemens et telles extases ne sont que des amusemens et tromperies du malin esprit[1]. »

Parmi tous les effets produits par l'union extatique, il y en a donc un qui domine tous les autres, et qui caractérise plus particulièrement l'action divine : c'est une vertu suréminente et héroïque.

279. D. *L'extase divine peut-elle se produire dans les âmes encore imparfaites ?*

R. L'extase divine est accordée quelquefois à des âmes qui ne sont point encore arrivées à un haut degré de perfection. Il y a plus, l'extase divine considérée comme un mode d'opérer du don de prophétie, est une *grâce gratuitement donnée*, qui, de sa nature, n'est, point absolument incompatible avec l'état de péché[2].

1. *Traité de l'amour de Dieu*, l. VII, c. VII.

2. D. Th. II, II, q. CLXXIV, a. 1, ad 3 : Isidorus distinguit prophetiam secundum modum prophetandi... Quantum vero ad impressionem formarum imaginabilium ponit tria : scilicet *somnium...*, et *visionum...*, et *extasim...*

Cependant, en règle générale, l'extase divine n'est accordée qu'aux âmes parfaites ou qui sont en voie de le devenir.

280. D. *Que faut-il penser de la confusion que certaines âmes éprouvent à la suite de l'union extatique ?*

R. Cette confusion est très légitime en elle-même ; il ne faudrait pas cependant qu'elle fût un motif de s'éloigner de l'oraison, ni qu'il s'y glissât des sentiments peu surnaturels, Sainte Thérèse nous signale ce danger. « Ces âmes, dit-elle, considèrent comme une grâce très particulière du divin Maître qu'il leur envoie ces ravissements en secret ; si cela leur arrive en présence de quelques personnes, la confusion qu'elles en éprouvent est si grande, qu'elle les arrache en quelque sorte à cette délicieuse ivresse qu'on goûte après une si haute faveur. Connaissant la malice du monde, elles craignent que ceux qui les ont vues en cet état, au lieu de reconnaître une grâce si insigne et d'en louer le Seigneur, n'en portent des jugements téméraires, et n'en parlent d'une manière désavantageuse. Cette peine et cette confusion dont ces âmes ne peuvent se défendre, procèdent, en quelque sorte, d'un défaut d'humilité. En effet, si elles souhaitent d'être méprisées, pourquoi se mettre en peine de ce qu'on peut dire ? C'est ce que Notre-Seigneur fit entendre à une personne qui se trouvait dans cette peine : *Ne l'afflige point*, lui dit-il, *car ceux qui l'ont vue en cet état me donneront des louanges, ou ils en parleront à ton désavantage ; et ainsi, d'une manière ou de l'autre, tu y gagneras.* J'ai su depuis que ces paroles consolèrent et encouragèrent extrêmement cette personne[1]. »

281. D. *A quoi peut-on reconnaître si les extases sont véritablement divines ?*

1. *Le Château intérieur.* Sixième demeure. c. IV.

R. On reconnaît principalement les extases divines à leurs effets (241, 242) : pratiquer une vertu héroïque, chercher à vivre dans la solitude et l'oubli des créatures, et trouver dans la suspension des sens, des forces spirituelles et même corporelles, sont les principaux signes de l'extase divine[1]. On signale aussi parmi les signes de l'extase divine le *rappel* par voie d'obéissance. Si l'extatique obéit à cet ordre, c'est une preuve de l'action divine. Toutefois, nous ferons remarquer que ce moyen ne doit être employé qu'avec discernement et réserve, en évitant avec soin tout ce qui pourrait sentir le caprice, la suffisance ou l'ostentation.

A côté de l'extase divine, nous rencontrons l'évanouissement naturel et l'extase diabolique[2]. L'évanouissement naturel est plus fréquent que l'extase diabolique. C'est une sorte de défaillance corporelle qui va jusqu'à la suspension des sens extérieurs, comme il arrive en certains cas de catalepsie, de syncope, ou autres maladies nerveuses ; cette défaillance peut aussi avoir pour cause une surexcitation excessive de l'imagination ou même les vives impressions de l'oraison sur une complexion frêle et débile[3]. Nous en parle-

1. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* ut supra (II, 241, *note*). — Card. Bona, *De discr. spir.*, c. xiv, § 4, n° 7. Nullum autem certius judicium extasis veræ ac supernaturalis, quam si mores ejus qui rapitur cum hoc munere consentiant..., si nimirum mundum contemnit, si ejus pompas et vanitates detestatur, si efficax Deo serviendi propositum habetr si se indignum ea gratia reputat, si majorem in dies progressum facits si ex intima cum Deo unione crescit in eo humilitas, abnegatio, odium sui, et amor Dei.

2. D. Th. II, II, q. clxxv, a. 1, c. : Hujusmodi autem abstractio, ad quæcumque fiat, potest ex triplici causa contingere : uno modo ex causa corporali, sicut accidit in his qui propter aliquam infirmitatem alienationem patiuntur : secundo modo ex virtute dæmonum, sicut patet in arreptitiis : tertio modo ex virtute divina. — Il arrive quelquefois que sans aller jusqu'à l'extase proprement dite, l'âme est entraînée et saisie par un évanouissement surnaturel et extatique (236), bien différent dans sa cause de l'évanouissement naturel.

3. Card. Bona, *De discr. spir.*, c. xiv, § 4. Naturaliter quædam extasis et a sensibus alienatio fit ex morbo... Item... fieri potest ex vehementi imaginatione : tunc enim confluunt spiritus animales in cerebrum et sensuum exteriorum functiones impediunt... sicut accidit in somnio.

rons dans quelques instants. L'extase diabolique est une sorte d'obsession (94). Vivre dans l'état du péché, jouir de l'extase à sa propre volonté, se livrer à des contorsions déplacées, laisser échapper des paroles incohérentes, ne plus en garder le souvenir après l'extase, chercher les lieux fréquentés pour se donner en spectacle, demeurer longtemps dans le trouble et l'agitation en revenant à soi, enfin recevoir dans l'extase des communications tendant à porter au mal, ou à porter au bien pour une fin mauvaise, tels sont les caractères distinctifs de l'action diabolique[1].

Mais revenons à l'évanouissement naturel. Les auteurs mystiques n'ont pas toujours été bien clairs ni bien précis sur ce sujet. Pour éviter nous-même de tomber dans cet écueil, nous nous contenterons de

1. Bened. XIV, *De Serv. Dei beat.*, l. III, c. xlix, n° 5 : Jam ad signa veniamus extasis tum naturalis, tum dæmoniacæ... Ac præmittentes nullius extasis habendam esse rationem, quæ sit levis, sed gravis duntaxat, qua videlicet correpti omnino exterioribus sensibus destituuntur, et tanquam mortui apparent, dicimus, signa naturalis extasis ea esse quæ sunt signa morbi, ex quo extasis oriri potest. Rursus si extasis determinatum habeat tempus sui impetus, si extaticus in paralysim, vel in apoplexiam, vel in alium similem morbum progressu temporis lapsus sit si post extasim lassitudo quædam, et membrorum prigritia, mentis et intellectus offuscatio, rerum præteritarum oblivio, pallor et livor facici, et animi tristitia succedant, signa hæc sunt extasis naturalis... N° 6. Circumstantiæ præterea patefacere possunt, an extasis sit dæmoniaca, puta, si homo perditæ vitæ, aut in actu peccante, in extasim aut raptum alienaretur. Item si extasis fieret, cum maxima humanorum membrorum distorsione, et corporis motu incomposito. Optime Cajetanus in II, II, q. clxxiii, a. 3 : « Nota divinum Verbum, divinam conditionem : scilicet « talis alienatio a sensibus non fit in Prophetis cum aliqua inordinatione « naturæ ; et multo minus fit cum aliqua inordinatione honestatis, aut « moris »... Signum quoque diabolicæ extasis erit, si extaticus rapiatur aut alienatur, quoties vult... nisi forte vox esset superioris ex obedientia vocantis : si ille, qui extasim patitur, in extasim raptus loquatur mente turbata, quasi actus ab alio, et quasi alius loquatur per eum : si post alienationem, non recordetur eorum quæ dixit cum esset alienatus, et ea, quæ dixit, repetere nesciat : si demum in locis publicis, et ubi major est hominum concursus, quis frequenter rapiatur ; dæmonis enim est in externis quibusdam, et quæ hominibus patent, gloriam quærere... Demum signa aperta extasis dæmoniacæ sunt, si in ea suadeatur aliquod malum ; vel si extaticus post extasim turbatus permaneat ; licet enim in extasibus, apparitionibus et divinis revelationibus aliqua turbatio dari possit, et data sit, eadem tamen nec vehemens est, nec multum durat, et extatici in delectatione quiescunt.

citer sainte Thérèse qui nous paraît avoir admirablement résumé la question dans ce qu'elle a de plus pratique, nous voulons parler de l'évanouissement naturel, suite d'une ferveur indiscrète ou mal réglée.

« Il n'est nullement question ici des ravissements, dit-elle... Le transport dont je parle, s'empare le plus souvent de l'âme après qu'elle a passé quelques moments dans l'oraison de recueillement, et comme dans un sommeil spirituel... Voici comment j'explique cet état. L'attrait de notre nature pour le plaisir étant si vif, Dieu ne fait pas plutôt goûter à une âme ces délices spirituelles, qu'elle s'y livre tout entière... Supposons maintenant que la personne à qui Dieu fait goûter ces délices, est d'une complexion faible et d'une imagination qui s'attache fortement aux objets, qu'arrivera-t-il ? Aussitôt que dans l'oraison une pensée qui épanouit l'âme se présentera à elle, elle s'y attachera sans vouloir en distraire son esprit, et elle demeurera tout absorbée. Elle sera semblable à ces gens du monde qui, vivement frappés de la vue d'un objet, fixent sur lui leurs regards de telle sorte, qu'ils sont incapables de se rendre compte de ce qu'ils ont sous les yeux. Voilà ce qui se manifestera plus ou moins selon les caractères, la complexion et le degré de faiblesse. Que serait-ce si la mélancolie venait s'y joindre ?... Mais sans qu'il y ait de mélancolie, ce que j'ai dit arrive aux personnes dont je viens de parler, ainsi qu'à celles qui sont consumées de pénitences. Les unes et les autres ne commencent pas plutôt à savourer d'une manière sensible la douceur de l'amour divin, qu'elles s'y abandonnent sans réserve. A mon avis, elles témoigneraient à Dieu bien plus d'amour, en ne se laissant point aller à ces transports qu'elles peuvent fort bien dominer ; c'est parce qu'ils ne sont pas combattus par ces natures faibles, qu'ils les subjuguent et les tiennent assujetties : on les voit alors, comme si elles venaient de tomber en défaillance, sans parole et sans mouvement.

« Quelle différence y a-t-il donc, me dira peut-être ici quelqu'un, entre ces transports et les ravissements, puisque au dehors tout est semblable ? A cela je réponds que ce n'est point par l'apparence, mais par la réalité qu'ils diffèrent. Le ravissement, ou l'union à Dieu de toutes les puissances de l'âme, est de courte durée ; il illumine l'âme, et produit en elle plusieurs autres grands effets ; en outre, il prive l'entendement de toute opération, et Dieu seul agit dans la volonté. Ce qui se manifeste dans ces transports est bien différent. Le corps, il est vrai, demeure comme pris, mais l'entendement, la volonté et la mémoire restent libres ; seulement, leur action n'a rien de bien réglé, et si ces facultés sont vivement frappées d'un objet, elles s'y fixent sans vouloir s'en déprendre. Pour moi, je vois là une faiblesse corporelle qui part, à la vérité, d'un bon principe, mais qui n'apporte aucun profit à l'âme... Je conseille donc aux prieures d'éliminer, avec tout le soin possible, de leurs monastères, ces longs évanouissements. Ils enlèvent aux facultés et aux sens eux-mêmes leur énergie, et l'âme ne peut plus s'en faire obéir ; par là, ils font perdre les mérites qu'on aurait pu acquérir par une sollicitude constante de plaire à Dieu[1]. »

282. D. *Qu'est-ce que le vol de l'esprit ?*

R. C'est un ravissement d'un ordre supérieur. « Il y a une sorte de ravissement, dit sainte Thérèse, auquel je donne le nom de vol de l'esprit. S'il est le même, quant à la substance, que le précédent, il en diffère néanmoins beaucoup par la manière dont il agit sur l'intérieur. Quelquefois, en effet, l'âme est ravie par un mouvement si prompt, et l'esprit est emporté avec tant de vitesse, qu'on en éprouve un grand effroi, surtout dans les commencements. C'est ce qui m'a fait dire que ceux à qui Notre-Seigneur accorde ces grâces, ont besoin de beau-

1. *Le livre des fondations*, c. VI.

coup de courage, de foi, de confiance, d'abandon à sa volonté, afin qu'il fasse de l'âme ce qu'il voudra. Pensez-vous, mes filles, qu'une personne qui jouit pleinement de sa raison et de ses sens, n'éprouve qu'un léger trouble lorsqu'elle sent ainsi enlever son âme, et quelquefois son corps avec elle, comme nous le lisons de quelques Saints, sans savoir ni où elle va, ni qui l'enlève, ni comment cela se fait ? Car, au moment où se déclare ce mouvement instantané, on n'est pas encore bien assuré qu'il vient de Dieu. Mais, direz-vous, ne peut-on pas y résister ? Non, en aucune manière ; et c'est même pis quand on le tente, ainsi que je l'ai appris d'une personne à qui cela est arrivé. Dieu veut alors faire connaître à l'âme qu'après s'être tant de fois remise entre ses mains, et s'être offerte à lui tout entière, elle ne peut plus en nulle façon disposer d'elle-même. Cette personne ayant reconnu que la résistance ne servait qu'à accroître de beaucoup l'impétuosité du mouvement qui l'enlevait, résolut de ne pas plus résister au ravissement que la paille à l'ambre qui l'attire. Elle s'abandonnait aux mains de Celui qui est tout-puissant, comprenant bien que le mieux pour elle alors était de faire de nécessité vertu. En effet, avec la même facilité qu'un géant enlève une paille, le Fort des forts, notre grand Dieu, enlève l'esprit[1]. »

283. D. *Qu'est-ce que sainte Thérèse entend par la sixième demeure du* Château intérieur ?

R. Sainte Thérèse place dans cette sixième demeure l'union extatique dont nous venons de parler, c'est-à-dire l'extase proprement dite, le ravissement et le vol de l'esprit ; puis elle ajoute plusieurs phénomènes mystiques qui s'y rapportent, la blessure d'amour, les fiançailles spirituelles, et la purification d'amour. Cette manière de grouper plusieurs grâces analogues ou qui

1. *Le Château intérieur.* Sixième demeure, c. v

se suivent ordinairement dans l'ordre des faits nous a paru offrir de grands avantages, et nous nous y conformons volontiers à l'exemple de plusieurs auteurs[1].

284. D. *Qu'est-ce qu'on entend par la blessure d'amour ?*

R. « Ce sont, dit sainte Thérèse, des élans d'amour, partant du plus profond de l'âme, si délicats et si subtils, qu'il n'existe, selon moi, aucune comparaison qui en puisse donner une idée juste. Ils ne ressemblent en rien à ce que nous pouvons acquérir par nos efforts, et ils sont même très différents des goûts de Dieu dont j'ai parlé. Souvent, lorsque l'âme s'y attend le moins, et que même elle ne pense pas à Dieu, Notre-Seigneur la réveille tout à coup comme un rapide éclair. Elle n'aperçoit aucune lumière, ni n'entend aucun bruit ; mais elle entend d'une manière très distincte que son Dieu l'appelle ; et elle est tellement saisie, dans les commencements surtout, au son de cette voix, qu'elle tremble et se plaint, quoiqu'elle ne sente aucune douleur. Elle sent qu'une blessure d'ineffable suavité vient de lui être faite ; par qui, comment, elle l'ignore ; et cette blessure est d'un tel prix à ses yeux, qu'elle ne voudrait jamais guérir. Connaissant que son divin Époux est près d'elle, quoiqu'il ne la laisse pas jouir de son adorable présence, elle ne peut s'empêcher, même extérieurement, de s'en plaindre à lui avec des paroles toutes d'amour. Si la peine qu'elle éprouve alors est pénétrante, elle est en même temps suave et douce...

« Malgré tous mes efforts pour vous faire entendre cette opération de l'amour, je ne sais, mes sœurs, comment je le pourrai, car il y a, ce semble, ici quelque contradiction. D'un côté, en effet, le Bien-Aimé

1. Thomas de Walgornera et Philippe de la Très Sainte-Trinité, parlent de la blessure d'amour, qu'ils appellent oraison d'impulsion (*oratio impulsus*), immédiatement après l'union extatique (*oratio raptus*).

fait clairement connaître à l'âme qu'il est avec elle ; et de l'autre, il l'appelle par un signe si certain qu'elle ne peut en douter, et par un son de voix si pénétrant qu'il lui est impossible de ne pas l'entendre. A mon avis, l'Époux, qui est alors dans la septième demeure, ne veut point encore adresser à l'âme des paroles distinctes, mais il suffit de cette voix mystérieuse pour que tout dans le château soit saisi de respect, et que rien n'ose remuer, ni les sens, ni l'imagination, ni les puissances... Cette voix du Bien-Aimé cause dans l'âme un tel transport, qu'elle se consume de désirs... Mais direz-vous peut-être... quel bonheur plus grand peut-elle souhaiter ? A cela je ne sais que répondre ; mais ce dont je suis assurée, c'est que cette peine pénètre jusque dans le fond de ses entrailles, et qu'il lui semble qu'on les lui arrache, lorsque le céleste Époux retire la flèche dont il l'a percée, tant est grand le sentiment de l'amour qu'elle lui porte[1]. »

Saint Thomas parle de cette blessure d'amour dans plusieurs endroits de ses écrits : « J'ai été blessé de « vos flèches (*Ps.* XXXVII, 3). » *Vos flèches*, c'est-à-dire vos paroles pénétrantes, *sont fixées en moi*, jusqu'au fond de mes entrailles. « Vos flèches sont ai- « guës (*Ps.* XLIV, 6). » Les armes de Jésus-Christ, ce sont ses paroles. On les compare à des flèches pour trois raisons : elles pénètrent de leurs pointes aiguës jusqu'au fond du cœur, elles sont agiles et rapides, elles portent très loin. C'est ainsi que la voix de Dieu pénètre et blesse le cœur et les entrailles[2].

1. *Le Château intérieur*. Sixième demeure, c. II.

2. D. Th. in III, dist. 27, a. 1, ad 4 ; Amor dicitur actus : acuti enim est dividendo ad intima rei devenire : et similiter amatum penetrat amantem, ad interiora ejus perveniens : et propter hoc dicitur, quod amor vulnerat, et quod transfigit jecur. — In Ps. XXXVII, 3. *Sagittæ tuæ*, id est percussio tua *infixæ sunt mihi*, scilicet usque ad interiora. = In Ps XLIV, 6 : *Sagittæ tuæ acutæ*. Arma Christi sunt sagittæ, quæ sunt verba Christi, quæ dicitur sagittæ propter tria : Primo quia saggita suo acumine usque ad cor penetrat... Item sagitta velociter movetur... Item sagitta ad remota attingit... Verba tua sunt sicut sagittæ quæ penetrant corda, etc.

285. D. *De quelle comparaison se sert-on quelquefois pour expliquer la blessure d'amour ?*

R. On se sert ordinairement de la comparaison du feu, qui symbolise les effets du divin amour. Le feu est, en effet, de tous les éléments, le plus noble, le plus pur, le plus actif, le plus vivant, le plus subtil, le plus purifiant et le plus consumant : Dieu lui-même est assez souvent compare au feu[1]. D'après sainte Thérèse, la comparaison du feu est celle qui rend le mieux la blessure d'amour. « Ne serait-ce pas, dit-elle, une étincelle échappée de l'éternel brasier d'amour qu'est mon Dieu, laquelle tombant dans l'âme, lui fait sentir l'ardeur de cet incendie, mais qui, n'étant pas capable de la consumer tout entière, la laisse dans cette peine si agréable ? Je ne saurais, ce me semble, en donner une meilleure comparaison[2]. »

Du reste, il faut le reconnaître, on ne trouve pas de termes pour faire entendre cette douleur délicieuse, et toute comparaison est impuissante en présence de cette merveille de la grâce divine[3].

286. D. *Quels sont les effets de la blessure d'amour ?*

R. Les effets de la blessure d'amour sur l'âme et sur le corps sont admirables. Sur l'âme, ce sont tous les effets que nous avons signalés dans les oraisons précédentes, et en particulier : un plus grand mépris du monde et des choses temporelles, un désir plus ardent

1. D. Th. in II, dist. 6, a. 3, ad 2 : In teralia corpora... ignis est subtilissimus, et plus habet de luce... Unde magis Deus, et boni Angeli secundum metaphoras ab igne sumptas describuntur.

2. *Le château intérieur*. Sixième demeure, c. II.

3. Th. a Valgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. IV, disp. 2, a. 18, n° 7 : Non potest satis exprimi nec extolli modus, quo Deus vulnerat animam, nec pœna inde procedens, qua laborans anima de seipsa non curat : sed, ut dictum est, hæc pœna tam suavis est, quod nulla sit in hac vita delectatio, quæ magis satisfaciat ; vellet anima semper hac infirmitate mori ; hæc pœna gaudio mixta velut animam extra se et quasi dementem tenet, non enim capere potest, quomodo hoc esse possit.

des biens célestes, et surtout un amour insatiable des croix ; ce dernier vœu est pleinement satisfait, de telle sorte que l'âme peut alors dire avec l'épouse des Cantiques : « Mon Bien-Aimé est pour moi comme un « bouquet de myrrhe[1]. » Les effets de la blessure d'amour se font aussi sur le corps ; bien que les sens ne soient pas suspendus, comme dans l'extase, on éprouve cependant les effets d'une action divine si véhémente qu'on ne peut remuer ni les pieds ni les mains ; on retombe épuisé sur soi-même, et c'est à peine si l'on peut respirer et laisser échapper quelques soupirs[2].

Cette blessure d'amour peut suivre l'extase ; le plus souvent, elle la précède[3]. Il arrive aussi quelquefois que cette blessure d'amour laisse des traces miraculeuses sur le corps, comme les stigmates ou autres phénomènes apparents.

287. D. *Cette blessure d'amour vient-elle toujours de Dieu ?*

R. Si la blessure d'amour est revêtue des caractères que nous venons de mentionner, c'est évidemment l'œuvre de Dieu. Sainte Thérèse est formelle sur ce point : « Il n'y a point ici sujet de rechercher, dit-elle, si cela procède de la nature, de la mélancolie, ou d'un artifice du démon, ou de l'imagination ; car cette opération de l'amour fait assez connaître qu'elle vient

1. Th. a Walgornera. *Ibid.* n° 9 : Primus effectus hujus orationis est maximus mundi contemptus et horror temporalium... N° 18 : Secundus effectus est vehemens æternorum desiderium... N° 21 : Tertius effectus est amor laborum propter Deum... N° 22 : Solet Dominus talis animæ votum exaudire, plenis aliquando manibus myrrham et primam stillat, et pluribus viis labores et dolores affert... Bene potest tunc dicere illud sponsæ : *Fasciculus myrrhæ dilectus meus mihi.*

2. Th. a Walgornera. *Ibid.* n° 8 : Hic dolor suavis et deliciosus sic enim corpus disrumpit et debilitat, quod nec pedes, nec manus movere potest, sed aliquando stat, aliquando sedet... nec potest respirare, tantum exiguos voce quamvis sensu maximos gemitus edit.

3. Phil. a SS. Trinitate. *Sum. theol. myst.* p. 3, t. 1, d. 2, a. 4 : Solent impetus hujusmodi ad extasim terminari.

de cette immuable demeure où Dieu habite. D'ailleurs les effets qu'elle produit sont fort différents de ceux que produisent d'autres manières d'oraison, où la grandeur du plaisir qu'éprouvent les puissances peut nous causer quelque doute. Ici les puissances et les sens eux-mêmes demeurent libres ; ils considèrent avec étonnement ce qui se passe, mais ils ne troublent en rien l'application de l'âme à son divin Époux ; ils sont, à mon avis, dans une égale impuissance d'augmenter ou de diminuer la délicieuse peine qu'elle souffre. Celui à qui Notre-Seigneur a fait cette grâce, n'aura pas de peine à comprendre ce que je dis. Qu'il remercie beaucoup le divin Maître d'une faveur qui est à l'abri de toute illusion. L'unique chose qu'il a à craindre, c'est de ne pas en témoigner assez de reconnaissance...

« Pourquoi, continue sainte Thérèse, y a-t-il plus de sûreté en cet état que dans d'autres ? Pour les raisons suivantes, à mon avis. La première, parce que les peines dont le démon est l'auteur ne sont jamais agréables comme celle dont je viens de parler. Il peut bien y mêler quelque satisfaction qui paraît spirituelle ; mais joindre à la peine, et à une si grande peine, la tranquillité et le plaisir, cela surpasse son pouvoir, qui ne s'étend qu'à l'extérieur ; et ainsi les peines qui viennent de lui ne seront jamais douces et paisibles, mais inquiètes et pleines de trouble. — La seconde raison est que cette tempête qui remplit l'âme de suavité vient d'une région autre que celles où ce malheureux esprit peut exercer son empire. — Enfin, la troisième raison est que l'âme retire de cette peine de grands avantages ; et entre autres, une résolution habituelle de souffrir pour Dieu, le désir des croix, une volonté plus déterminée de s'éloigner des contentements et des conversations du monde... Cette peine est d'ailleurs si manifeste, que l'illusion est impossible ; je veux dire qu'on ne peut croire l'éprouver quand on

ne l'éprouve pas, ni en douter quand réellement on l'éprouve. Et si l'on avait là-dessus quelque doute, ce serait une marque qu'on n'aurait point ressenti ces véritables élans d'amour de Dieu dont je parle ; car ils se font sentir à l'âme avec non moins de force qu'une voix puissante se fait entendre à nos oreilles. De dire que ces élans d'amour procèdent de la mélancolie, il n'y a nulle apparence, car cette humeur forme toutes ses chimères dans l'imagination, tandis que ces élans naissent de l'intérieur de l'âme... Je connais une personne d'oraison qui appréhendait extrêmement d'être trompée, et qui cependant ne put jamais concevoir la moindre crainte sur la faveur dont je parle[1]. »

288. D. *Le démon peut-il produire les stigmates et les autres phénomènes apparents qui accompagnent quelquefois la blessure d'amour ?*

R. Les stigmates et les autres phénomènes apparents dont il est ici question, ne dépassent pas la puissance du démon, qui peut agir sur nos sens, soit à l'extérieur par l'emploi d'une chose sensible, soit à l'intérieur en excitant une perturbation physique[2]. Les démons ne peuvent pas, il est vrai, par un seul acte de volonté, faire passer une matière d'une forme à une autre, mais ils peuvent employer les agents physiques qui existent dans les premiers éléments des choses, et faire toutes les transmutations des êtres matériels qui ne dépassent pas les forces de la nature[3].

1. *Le château intérieur.* Sixième demeure, c. II.

2. Silv. Prier. *De Strigim*, l. I, c. XIV, Punct. 6 : Sua naturali virtute angelus cum bonus, tum etiam malus, hominum sensus immutare potest : quippe qui sensui exterius sensibile aliquod potest opponere, vel a natura vel a se formatum et extructum, sicut dum corpora assumunt : item potest interius spiritus et humores commovere.

3. D. Th. II, II, q. CXIV, a. 4, ad 2 : Materia corporalis non obedit angelis bonis sou malis ad nutum, ut demones sua virtute possint transmutare materiam de forma in formam : sed possunt adhibere quædam semina, quæ in elementis mundi inveniuntur, ad hujusmodi effectus compiendos, ut Augustinus dicit 3, de Trin. c. VIII. Et ideo dicendum est quod

Or, la stigmatisation et d'autres phénomènes semblables n'exigent point un pouvoir plus grand ; il suffit d'agir sur des êtres matériels dans les limites des causes physiques. Avec la permission de Dieu, ces effets purement extérieurs de la blessure d'amour ne sont donc pas impossibles aux démons. C'est pourquoi il faut examiner attentivement les dispositions intérieures des personnes qui portent sur elles ces phénomènes mystiques, et les exercer à la pratique des vertus humbles et cachées : l'intervention diabolique n'est pas un fait inouï et les exemples de supercherie se rencontrent encore quelquefois.

289. D. *Qu'est-ce qu'on entend par les fiançailles spirituelles ?*

R. Ce sont des ravissements d'un ordre très élevé qui préparent l'âme à contracter alliance avec Dieu. « Le divin Maître, dit sainte Thérèse, qui connaît notre faiblesse, se sert de ce moyen et de plusieurs autres pour fortifier cette âme, afin qu'elle ait le courage de s'unir à un Souverain tel que lui, et de le prendre pour Epoux. Vous rirez peut-être de m'entendre ici parler de courage, et il vous semblera qu'il n'est nullement nécessaire à cette âme, attendu qu'il n'y a point de femme, de si basse condition qu'elle soit, qui n'en ait assez pour épouser un roi. Cela est vrai à l'égard des princes de la terre, mais non à l'égard de ce Roi du ciel. Il y a tant de disproportion entre sa grandeur infinie et notre extrême bassesse, qu'il faut, pour surmonter l'effroi qu'on éprouve, plus de courage que vous ne pensez ; et qu'il nous serait impossible de l'avoir, si lui-même ne nous le donnait. Aussi, que fait-il pour conclure ce céleste mariage ? Il met l'âme dans des

omnes transmutationes corporalium rerum quæ possunt fieri per aliquas virtutes naturales, ad quas pertinent prædicta semina, possunt fieri per operationem dæmonum.

ravissements qui la dégagent des sens, parce qu'elle ne pourrait, en leur demeurant unie, se voir si proche de cette suprême Majesté sans entrer dans une frayeur qui lui coûterait peut-être la vie[1]. »

Les fiançailles spirituelles sont donc des ravissements plus sublimes et plus nombreux qui disposent très efficacement à l'union parfaite et consommée, c'est-à-dire au mariage spirituel. Ces ravissements sont quelquefois accompagnés de visions intellectuelles ou imaginaires, et même de signes symboliques extérieurs, comme d'un anneau au doigt ; mais ces visions et ces signes ne sont pas à proprement parler les fiançailles spirituelles, ce sont simplement des témoignages et des gages précieux de la promesse. Toute la beauté de la fille du Roi est à l'intérieur. A la voix du céleste Epoux, l'heureuse fiancée se présente revêtue d'une pureté sans tâche ; elle a pour joyaux, les dons magnifiques du Saint-Esprit, pour parfums, ses saintes oraisons, pour ornements, l'éclat de toutes les vertus. Le Bien-Aimé l'appelle déjà sa sœur et son épouse[2].

290. D. *Qu'est-ce qu'on entend par la purification d'amour ?*

R. C'est, d'après sainte Thérèse une peine délicieuse où l'âme achève de se purifier avant de consommer son union avec Dieu par un mariage spirituel. Cette peine délicieuse est une véritable *blessure d'amour* et en a tous les caractères et tous les effets (II, 248-251) ;

1. *Le Château intérieur*. Sixième demeure, c. IV.

2. D. Th. *In Cant. Cant.* c. IV. *Veni de Libano, sponsa mea.* Vocat ergo Sponsus sponsam suam candidatam baptismo, et dealbatam nitore omnium virtutum, fragrantem studio sanctarum orationum. Vocat eam ut veniat, id est, ut virtutibus proficiat ; non enim solum vocat Deus animam quando eam a vinculis corporis exutam ad cœlestia præmia ducit ; sed etiam cum per internam inspirationem ut in virtutibus proficiat, hortatur : quot enim virtutibus sancti proficiunt, quasi tot passibus ad ipsum tendunt. — *Hortus conclusus soror mea sponsa.* Sororem et sponsam suam... dicit, quoniam ex ancilla sororem sibi esse constituit, et dote Spiritus sancti pignoratam sponsam sibi efficit.

cependant on remarque parfois quelque chose de plus véhément et de plus intense dans la purification d'amour. Nous laisserons sainte Thérèse expliquer d'après sa propre expérience cette dernière étape des purifications passives.

« Ces grands désirs de voir Dieu, dit-elle, ces larmes, ces soupirs, ces impétueux transports dont nous avons parlé, procédant de l'amour, causent à l'âme une vive souffrance : mais tout cela n'est que comme un feu mêlé de fumée qui, n'étant pas encore bien allumé, peut se souffrir en quelque sorte, et ainsi n'est presque rien en comparaison de cet autre feu dont j'ai à parler. Ici, l'âme se trouve embrasée d'un tel amour, que très souvent à la moindre pensée, à la moindre parole qui lui rappelle que la mort peut tarder encore à l'unir à son divin Époux, soudain, sans qu'elle sache ni d'où, ni comment, elle se sent frappée par une flèche de feu. Je ne dis pas que ce soit une flèche ; mais, quoi que ce puisse être, on voit clairement que ce n'est pas une chose qui procède de notre nature ; je ne dis pas non plus que ce soit un coup de foudre, car la blessure qu'on reçoit est plus pénétrante encore. Et cette blessure, à mon avis, n'est point faite à l'endroit où nous ressentons les douleurs ordinaires, mais au plus profond et au plus intime de l'âme, dans cet endroit où ce rayon de feu, en un instant, réduit en poudre tout ce qu'il rencontre de notre terrestre nature. Tant que l'âme est en cet état, il lui est impossible de penser à rien de ce qui tient à son être ; dès le premier instant, ses puissances sont suspendues à l'égard de toutes les choses de ce monde, et elles ne conservent d'activité que pour augmenter son martyre, en augmentant son amour pour Celui dont elle ne peut souffrir d'être plus longtemps séparée.

« Gardez-vous de croire, mes sœurs, que j'exagère en parlant de la sorte. Je suis très assurée, au contraire, que je n'en dis pas assez, parce que les termes

manquent pour peindre un tel martyre. C'est, je le répète, un ravissement des sens et des puissances à l'égard de tout ce qui ne contribue point à faire sentir cette peine. Car l'entendement voit à une très vive lumière avec quelle raison l'âme s'afflige d'être absente de son Dieu ; et Notre-Seigneur augmente encore sa peine par une claire et vive connaissance qu'il lui donne de ses amabilités souveraines et de ses perfections infinies. Par cette vue, la peine croît jusqu'à un tel degré d'intensité, que malgré soi l'on jette de grands cris... J'ai vu une personne réduite à cette extrémité, et je croyais qu'elle allait mourir. Il n'y aurait eu rien d'étonnant, car la vie est réellement alors en grand danger. Ainsi, quoique cette extase de douleur et d'amour dure peu, les os du corps en demeurent déboîtés. Le pouls est aussi faible que si l'on était sur le point de rendre l'âme à Dieu, parce que la chaleur naturelle manque et s'éteint. L'âme, au contraire, se sent tellement embrasée par le feu de son amour, qu'avec le moindre degré d'ardeur de plus, elle briserait sa chaîne selon ses désirs, et se verrait dans les bras de Dieu...

« Vous me direz peut-être qu'il y a de l'imperfection dans ce grand désir de voir Dieu, et que cette âme qui lui est soumise devrait se conformer à sa volonté qui la retient encore dans cet exil. Je réponds qu'auparavant elle pouvait le faire, et que cette considération l'aidait à supporter la vie. Mais sous l'empire de cette peine, cela n'est plus en son pouvoir, parce qu'elle n'est plus maîtresse de sa raison, et qu'elle ne peut penser qu'aux motifs qu'elle a de s'affliger. Étant absente de son souverain Bien, comment pourrait-elle désirer de vivre ? Elle se sent dans une solitude si extraordinaire, que ni toutes les créatures d'ici-bas, ni même tous les habitants du ciel ne lui pourraient être de quelque compagnie, si Celui qu'elle aime n'y était pas. Loin de trouver quelque allégement en ce

monde, tout au contraire la tourmente. Elle est comme une personne suspendue en l'air qui ne peut poser le pied sur la terre, ni s'élever vers le ciel... O mon adorable Maître, à quelle extrémité réduisez vous vos amants ! Que c'est peu néanmoins en comparaison de ce que vous leur donnez ensuite[1] ! »

291. D. *En quoi consiste la purification d'amour d'après saint Jean de la Croix ?*

R. Saint Jean de la Croix parle de la purification d'amour dans le même sens que sainte Thérèse. « Outre plusieurs sortes de visites, dit-il, que Dieu fait à l'âme pour la perfectionner en son amour, il excite ordinairement certaines touches secrètes, qui, comme des flèches de feu, la blessent, la transpercent et la laissent en proie au feu d'amour : c'est ce qu'on appelle, à proprement parler, les blessures ou plaies d'amour. L'âme en est tellement embrasée, qu'elle semble sortir d'elle-même et passer à un être tout nouveau, comme un phénix qui se consume et renaît de ses cendres... La véhémence de l'amour a tellement épuisé et vidé l'âme de toutes choses, qu'elle ne connaît plus que l'amour divin. Cependant ce changement fait beaucoup de peine à l'âme et la jette dans de grandes perplexités, à cause de l'extrême désir qu'elle a de voir Dieu. La rigueur de l'amour envers elle lui paraît intolérable, non pas à cause des blessures qu'il lui fait, puisqu'elle lui sont agréables, mais à cause des langueurs où il la laisse, sans lui ravir cette vie mortelle... Voici de quelle manière cette vive douleur se forme en son cœur. Lorsque Dieu blesse l'âme des traits enflammés de son amour, l'affection de la volonté s'élève incontinent et avec transport à la possession du Bien-Aimé dont elle a senti le mouvement ; mais tout aussitôt, elle déplore son absence et s'abandonne au regret

1. *Le Château intérieur.* Sixième demeure, c. XI.

de ne pouvoir le posséder ici-bas comme elle le désire ce qui lui arrache des soupirs et des gémissements. Ces visites, en effet, ne sont pas semblables à celles où Dieu réjouit l'âme, et la rassasie de plaisirs tranquilles et continuels. Dieu visite alors, à dessein de blesser plutôt que de guérir, d'affliger plutôt que de satisfaire : il veut augmenter la connaissance, le désir et la douleur. Ces nouvelles plaies d'amour sont tellement savoureuses et désirables pour l'âme, qu'elle voudrait mourir mille fois sous les coups de ces traits, s'il était possible, pour obtenir la jouissance de son Dieu[1]. »

« La troisième souffrance de l'amour, dit ailleurs saint Jean de la Croix, est semblable à la mort. L'âme vit en mourant, jusqu'à ce que, toute percée des traits de l'amour, elle soit transformée en amour pour ne vivre que d'amour. Cette mort d'amour arrive à l'âme par le moyen d'une connaissance de Dieu très élevée, qui est le *je ne sais quoi*, que les créatures ne disent qu'en bégayant. Ce mouvement qui touche si fort la volonté n'est ni long ni continuel, sans quoi l'âme serait bientôt séparée de son corps. Ainsi la grandeur de son amour la fait mourir tous les jours davantage, et comme elle vit toujours, elle meurt de ne pouvoir mourir... Ce *je ne sais quoi* est une chose qu'on ne connaît pas, et qui reste tout entière à dire ; c'est une trace sublime du passage de Dieu, qui se découvre à l'âme, et qui reste à poursuivre ; c'est une connaissance de Dieu si élevée, qu'elle est absolument ineffable... L'âme en sait assez pour être blessée d'amour et pour en mourir[2]. »

Telles sont les délicieuses et cruelles blessures qui achèvent de purifier l'âme, et la préparent à l'union parfaite et consommée du mariage spirituel.

---

1. *Explication du cantique spirituel.* Strophe 1.
2. *Ibid.* Strophe 7.

CHAPITRE IV

L'union parfaite consommée ou transformante

292. *Ce qu'on entend par l'union parfaite et consommée,* SEPTIÈME DEMEURE *du* Château intérieur *;* 293. *pouquoi cette union est appelée mariage spirituel.* — 294. *Différence entre l'union extatique des fiançailles et le mariage spirituel.* — 295. *Le mariage spirituel* ratifié *sur la terre, ne sera* consommé *que dans le ciel ;* 296. *dans quel sens c'est une union stable et permanente.* — 297. *La très sainte Trinité visite l'épouse, le Verbe devient l'Epoux ;* 298. *l'apparition du divin Epoux, d'après sainte Thérèse.* — 299. *Dans cette union Dieu habite le centre le plus profond de l'âme.* — 300. *Dispositions à l'union parfaite et consommée.* — 301. *Les effets du mariage spirituel ;* 302. *signes ou effets, d'après sainte Thérèse ;* 303. *extases très rares.* — 304. *Comment et dans quelle mesure l'union parfaite et consommée délivre du trouble des passions ;* 305. *des péchés véniels ;* 306. *de la crainte par rapport au salut.* — 307. *L'épouse du Verbe doit se montrer fidèle.*

292. D. *Qu'est-ce qu'on entend par l'union parfaite et consommée ?*

R. L'union parfaite et consommée, qu'on appelle aussi union transformante ou mariage spirituel, consiste dans l'union fruitive la plus intime qu'on puisse imaginer de l'âme avec Dieu sur la terre. L'amour porte à l'union, non seulement par l'affection, mais dans la réalité ; c'est pourquoi l'âme, éprise des saintes

ardeurs de l'amour divin, a besoin d'être transformée en son divin Époux : elle veut le posséder et le sentir uni et présent[1]. Si Dieu daigne satisfaire ces brûlants désirs, l'intelligence et la volonté s'unissent à Dieu par une contemplation très élevée et par un amour plein de jouissance. Toutefois, il faut le reconnaître, la véritable consommation de ce mariage spirituel n'aura lieu que dans le ciel.

293. D. *Est-ce avec quelque fondement que les auteurs mystiques comparent l'union parfaite et consommée à un mariage spirituel ?*

R. Cette comparaison est fondée sur la sainte Écriture et sur la tradition des saints Pères[2].

« L'amour de Dieu pour l'âme et l'amour de l'âme pour Dieu, d'après la pensée de saint Thomas, surpasse l'amour réciproque de l'époux et de l'épouse, autant que la réalité surpasse le signe qui le représente. « Car « c'est un grand sacrement », et moi je dis, c'est un grand sacrement entre Dieu et l'âme. C'est une chose évidente. Le mariage procure trois biens : la foi, l'indissolubilité et la postérité : dans le mariage spirituel, la foi est plus inviolable, l'indissolubilité plus grande, et la postérité plus utile. La foi de Dieu pour l'âme est plus inviolable. On lit dans Osée, c. II : « Je vous uni« rai à moi dans la foi » ; et dans le livre des Cantiques, c. II. « Mon Bien-Aimé est à moi, et moi à lui. » Dieu est plus fidèle que l'époux le plus fidèle... Mais vous objecterez, l'âme n'est pas la seule épouse d'un seul, puisqu'il est écrit : « Vous aimez les âmes » comme s'il n'y en avait qu'une seule, bien qu'elles soient plusieurs.

1. D. Th. I, II, q. XXVIII, a. 2, c. : Amor... non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati, sed quærit amatum perfecte habere.

2. *Cant. Cant.* — *Matth.* XXV, 10. — *II. Cor.* XI, 2. — Nous renonçons à citer les saints Pères : il faudrait les nommer presque tous depuis saint Irénée.

N'est-il pas aussi écrit aux Actes des Apôtres, c. IV : « La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et « qu'une âme. » L'époux n'aime-t-il pas uniquement son épouse, parce qu'il aime en elle différentes choses qui lui plaisent. C'est ainsi que Dieu t'aime, ô mon âme ! tout entier, il t'aime tout entière ; il ne t'aime pas moins, parce qu'il en aime d'autres avec toi... — L'indissolubilité est aussi plus grande. L'époux et l'épouse selon la nature sont inséparables, pendant qu'ils vivent, mais la mort viendra les séparer. Entre toi et Dieu, ô mon âme, le mariage qui a été commencé au baptême, ratifié par une sainte vie, consommé dans le ciel, ce mariage, dis-je, ne peut être rompu par la mort. « Qui nous séparera de la charité de Jésus-Christ ? » dit l'Apôtre (*Rom.* VIII). Ce qui suit convient admirablement à l'âme qui jouit de l'union parfaite et consommée. « Je « suis sûr que ni la mort, ni la vie, etc., ne pourront « me séparer de la charité qui est en Jésus-Christ. » — La postérité est ici plus utile et plus nombreuse, je veux parler des bonnes œuvres. Dieu féconde l'âme par la grâce. La postérité vient de deux êtres qui sont unis : la postérité des bonnes œuvres ne vient pas de la grâce seule, ni du libre arbitre seul ; mais elle découle du libre arbitre ou de la bonne volonté, principe matériel et incomplet, et de la grâce divine, principe complet et formel, et par conséquent principal. Cette utile postérité ne donne pas la mort à sa mère, mais elle lui procure la vie éternelle : s'il y a quelquefois de la douleur, elle se change en joie et en gloire[1]. »

1. D. Th. Opusc. LXI, c. XIII (ed. rom.). Tantum res significata præcellit signum, tantum amor et unitas Dei ad animam, amorem sponsi ad sponsam, animæ ad Deum, sponsæ ad sponsum. *Sacramentum enim magnum est : ego autem dico*... inter Deum et animam. Vide hoc evidenter. Tria sunt bona matrimonii : fides... inseparabilitas... proles. Sed in hoc conjugio fides inviolabilior, inseparabilitas major, proles utilior. Fides inviolabilior Dei ad animam. *Ose.* II. *Sponsabo te mihi in fide. Cant.* II. *Dilectus meus mihi, et ego illi.* Quinimo fidelior est sponso omni qui fidelis est... Sed objicies : Non sola solius, unica unici, cum scriptum sit *qui*

Cette citation montre dans quel esprit les Saints ont interprété la sublime réalité du mariage spirituel de l'âme avec Dieu.

294. D. *Quelle différence y a-t-il entre l'union des fiançailles et l'union du mariage spirituel ?*

R. Nous l'avons vu dans la réponse précédente, il y a trois grands biens dans le mariage spirituel : la fidélité, l'indissolubilité, et le fruit des bonnes œuvres. D'après sainte Thérèse, l'union des fiançailles diffère de l'union du mariage spirituel sur ces trois points : « Malgré sa Majesté infinie, dit-elle, Dieu daigne s'unir de telle sorte à une faible créature, qu'à l'exemple de ceux que le sacrement de mariage unit d'un lien indissoluble, il ne veut plus se séparer d'elle. Les simples fiançailles ne jouissent pas de ce privilège ; l'union qu'elles forment entre l'âme et Dieu n'est point permanente. Cette faveur du divin Maître passe en très peu de temps, et l'âme se trouve ensuite sans cette heureuse compagnie, je veux dire qu'elle n'en a plus le sentiment ; tandis que dans le mariage spirituel, demeu-

amas animas quasi unam, sed plures. Sed scriptum est, *Act.*, IV. *Multitudinis credentium erat cor unum et anima una.* Numquid propterea sponsus non unam sponsam amat, si in ipsa caput et manus et pedes et cætera, membra diligat ?... Sic miro modo Deus te, ô anima mea, diligit, totus totam, ut non minus diligat te diligens tecum et aliam... — Item, inseparabilitas major. Illi enim duo unum carnaliter effecti inseparabiliter dicuntur, quia dum vivunt, nequeunt separari, sed et necessario separantur, quia necessario moriuntur... Verum inter te, ô anima mea, et Deum matrimonium quod in baptismo initiatum, in bona vita ratum, in patria fuerit consummatum, post illius unius primum consortium impossibile est divortium. Verumtamen et modo dic cum Apostolo : *Rom.* VIII. *Quis nos separabit a caritate Christi ?...* Cæterum quod conjungitur, et rapto et unito congruit : *Certus sum quod neque mors, neque vita... poterunt nos separare a caritate quæ est in Christo Jesu.* — Item : Proles utilior et multiplicior, bonorum scilicet operum. Fecundat enim sponsus sponsam Deus animam per gratiam. Progrediturque proles ab ambobus unitis... Sic et proles operum non a gratia sola, nec a libero arbitrio solo, sed a libero arbitrio vel voluntate ut a principio materiali et incompleto, a gratia vel a Deo ut a completo vel formali, et ideo principali... Hæc utilis proles quæ matrem non perimit, sed et vitam æternam acquirit :... si prius forte filius laboris, postmodum filius gaudii et honoris.

rant toujours avec Dieu, dans ce centre dont j'ai parlé, elle n'est jamais privée de sa compagnie. L'union des fiançailles spirituelles peut se comparer à celle de deux flambeaux tellement rapprochés qu'ils ne donnent qu'une seule lumière, mais qui peuvent être séparés l'un de l'autre... L'union du mariage spirituel est plus intime : c'est comme l'eau qui, tombant du ciel dans une rivière où une fontaine, s'y confond tellement, qu'on ne peut plus séparer une eau de l'autre... Peut-être saint Paul, par ces paroles : *Celui qui s'attache à Dieu est un même esprit avec lui*, entendait-il parler de cet admirable mariage qui unit inséparablement l'âme à son Dieu... L'âme comprend mieux encore... par les effets, qu'elle ne vit plus qu'en son céleste Époux[1]. »

Le mariage spirituel surpasse donc l'union des fiançailles en intensité, en durée, et en fruits de sainteté et de suavité.

295. D. *N'y a-t-il pas quelque exagération à dire que le mariage spirituel est une union parfaite et consommée de l'âme avec Dieu ?*

R. Les auteurs mystiques se servent quelquefois de termes dont l'application n'est pas rigoureuse, mais qui cependant sont les seuls capables de rendre leurs pensées. Ils appellent union parfaite et consommée le phénomène mystique dont il est ici question, parce qu'ils y trouvent les caractères les plus sublimes et les privilèges les plus extraordinaires de l'union divine sur la terre. Ils reconnaissent que cette union, quelque intime qu'elle soit, a besoin, pour arriver à sa dernière perfection, d'être cimentée et parachevée dans le ciel. Le mariage spirituel, disent-ils, *ratifié* par une sainte vie, ne sera *consommé* que dans la patrie céleste : *in bona vita ratum, in patria consummatum* (293). L'âme ne sera entièrement unie à Dieu que par la lumière

1. *Le Château intérieur.* Septième demeure, c. II.

de gloire ; alors elle verra, elle aimera, elle possédera Dieu pour l'éternité ; sur la terre, l'union divine ne peut être ni aussi parfaite, ni aussi indissoluble. C'est dans ce sens qu'il faut entendre les auteurs mystiques[1].

296 D. *Dans quel sens peut-on dire que le mariage spirituel est une union stable et permanente ?*

R. Cela ne doit pas s'entendre dans un sens strict, car la contemplation est un acte et non une habitude (8, 162). Voici, d'après sainte Thérèse, dans quel sens le mariage spirituel est une union stable et permanente. « Il faut remarquer, dit-elle, que cette vue habituelle de la présence des trois Personnes n'est point aussi entière, ou pour mieux dire aussi claire, qu'au moment où pour la première fois la très sainte Trinité se montre à l'âme, ou qu'elle daigne ensuite lui renouveler cette faveur. Car, si cela était, l'âme ne pourrait ni s'occuper d'autre chose, ni même vivre parmi les humains. Mais bien que cette vue de la très sainte Trinité ne conserve pas un si haut degré de clarté, l'âme, toutes les fois qu'elle y pense, se trouve avec cette divine compagnie. On peut dire qu'il en est en quelque sorte de l'âme comme d'une personne qui, se trouvant avec d'autres dans un appartement très clair, cesserait tout à coup de les voir si l'on fermait les fenêtres, sans néanmoins cesser d'être certaine de leur présence. Mais il dépend de cette personne de les revoir en rouvrant les fenêtres, tandis que l'âme n'a pas un semblable pouvoir... Il faut pour cela que Notre-Seigneur ouvre la fenêtre de son entendement, et il ne le fait que quand il veut ; c'est lui faire une assez

1. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. IV, disp. 2, a. 5, n° 2 : Præsupponendum ex doctrina D. Th. quod in via non est perfectum matrimonium spirituale, sed tantum consummatur in patria, ubi anima Deo penitus indissolubili nexu conjungitur, cum tamen hic unio qualiscumque dissolvi possit. Et etiam quia solum in patria communicantur perfecte animæ dotes, quæ sunt visio, dilectio et fruitio. Et in hoc sensu sunt intelligendi mystici doctores quando loquuntur de matrimonio spirituali.

grande grâce que de ne jamais s'éloigner d'elle, et de vouloir bien qu'elle en soit assurée[1]. » — « Ne pensez pas, mes sœurs, ajoute sainte Thérèse, que les âmes unies à Dieu par ce lien du mariage spirituel, ressentent toujours dans ce haut degré les effets d'une faveur si sublime. Ce n'est que le plus ordinairement. Notre-Seigneur les laisse quelquefois dans leur état naturel[2]. »

De l'union de l'intelligence et de la volonté avec Dieu, dans l'acte contemplatif le plus élevé, dérive donc une certaine union stable et permanente ; l'âme saturée de lumière et d'amour est sans cesse attirée vers le bien infini qu'elle a possédé dans l'union fruitive, bien qu'elle désire ardemment posséder encore ; mais, en réalité, ce n'est pas un acte unique et continuel ; ce n'est pas non plus une habitude proprement dite, puisque la contemplation est un acte : c'est uniquement une grande facilité. La doctrine de saint Thomas est formelle sur ce point (162). Si l'expérience paraît quelquefois contraire à cette doctrine, il ne faut pas se laisser impressionner par les apparences, mais se soumettre au jugement de la raison et de la foi : nous ne jouirons qu'au ciel d'une union stable et permanente[3].

1. *Le Château intérieur*. Septième demeure, c. I.

2. *Ibid.*, c. IV.

3. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. IV, disp. 2, a. 7, n° 10 : Juxta formam loquendi D. Th. I, II, q. III, a. 2, ad 4 : anima etiam cessationem somnii vel occupationis alicujus naturalis ordinat ad contemplationem, etiamsi actu non contempletur, quia habeti n promptu, unde potest operari ; ex hoc videtur ei esse operatio continua, sed reverà nullo modo est continua, sed intercisa... Non mirum, si animæ unitae Deo per contemplationem, licet habeant frequentes et repetitos actus in variis gradibus contemplationis, et unum saltem principalem, quasi continuo videtur eorum unio, nam multi illi actus, quia in unum tandem postrema tendunt centrum, unicus videtur. Et in summo gradu contemplationis, quando unico jam actu Deum contemplatur, **unus ab eis reputatur et** perpetuus, quod ita non est, nam continuari nullo modo dicitur, quod revera unicum non est et continuum... — N° 11 : Multæ sunt auctoritates **doctorum** mysticorum quæ videntur affirmare dari contemplationem continuam et perpetuam ; cum eadem sit mysticorum et doctorum scholasticorum doctrina..., bi ad limam revocandi, qui obscurius vel improprie loquuntur ; **propterea** jungenda etiam est librorum mysticorum lectio cum scholastica.

297. D. *Comment s'accomplit le mariage spirituel de l'âme avec Dieu ?*

R. « Lorsque Notre-Seigneur, dit sainte Thérèse, veut accorder à une âme la grâce de ce mariage divin, il la fait d'abord entrer dans sa propre demeure, et contracte avec elle une union plus étroite que par le passé. Sans doute il s'était uni cette âme, soit dans les ravissements, soit dans l'oraison d'union dont j'ai parlé ; mais alors il semblait à cette âme que la partie supérieure d'elle-même était seule appelée à entrer dans son centre avec cette force qui l'y appelle maintenant dans la septième demeure. Au reste, il importe peu de savoir de quelle manière cela se fait. Il suffit de dire que, soit dans l'oraison d'union, soit dans les ravissements, Notre-Seigneur unit l'âme à lui, mais en la rendant aveugle et muette comme saint Paul au moment de sa conversion ; il la prive tellement de sentiment, qu'elle ne peut comprendre ni quelle est la faveur dont elle jouit, ni comment elle en jouit, parce que l'extrême plaisir qu'elle goûte de se voir si près de Dieu, suspend toutes ses puissances. Ici Dieu agit différemment ; dans sa bonté, faisant comme tomber les écailles qui couvrent les yeux de l'âme, il veut que, par une voie à la vérité tout extraordinaire, elle découvre et comprenne quelque chose de la grâce dont il daigne l'honorer. L'ayant donc introduite dans sa propre demeure, il lui accorde une vision intellectuelle des plus hautes : par une certaine manière de représentation de la vérité, les trois Personnes de la très sainte Trinité se montrent à elle, avec un rayonnement de flammes qui, comme une nuée très éclatante, vont d'abord à la partie la plus spirituelle de l'âme ; à la faveur d'une connaissance admirable qui lui est alors donnée, elle voit ces trois Personnes distinctes, et elle entend avec une souveraine vérité qu'elles ne sont toutes trois qu'une même substance, une même puissance, une même sagesse, et un seul Dieu ; en sorte

que, ce que nous ne connaissons en ce monde que par la foi, l'âme, à cette lumière, l'entend, nous pouvons le dire, par la vue, sans néanmoins qu'elle voie rien ni des yeux corporels, ni même de ses yeux intérieurs, parce que cette vision n'est pas de celles qu'on nomme imaginaires. Là, les trois adorables Personnes se communiquent à l'âme, lui parlent, et lui donnent l'intelligence de ces paroles de Notre-Seigneur dans l'Évangile « Si quelqu'un m'aime, il gardera mes commande-« ments, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à « lui, et nous ferons en lui notre demeure[1]. »

Telle est cette chaste alliance : ce n'est point seulement un sentiment plus profond de la présence habituelle de Dieu dans l'âme ; c'est, on peut le dire, une participation nouvelle de la vie divine. Dans cette union parfaite du mariage spirituel, nous trouvons manifestement une de ces circonstances extraordinaires, où Dieu *visite* l'âme d'une présence spéciale et suréminente[2] : c'est une véritable mission divine invisible (6). Dieu vient et habite au centre de l'âme, et le sentiment de cette présence surpasse toute expression.

Chose merveilleuse, ce mariage spirituel est comme l'extension et la consommation de l'union du Verbe avec la nature humaine. De même qu'il convenait que l'Incarnation s'accomplît dans la personne du Verbe, de même aussi Notre-Seigneur Jésus-Christ est spécialement choisi pour devenir l'Époux des âmes. Ce choix de Jésus-Christ est fondé sur deux raisons prin-

1. *Le Château intérieur*. Septième demeure, c. I.

2. D. Th. I p., q. XLIII, a. 6, ad 2 : Dicendum quod etiam secundum profectum virtutis ad augmentum gratiæ fit missio invisibilis. Unde Augustinus dicit, 4 de Trin..., quod *tunc unicuique mittitur Filius, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur, quantum cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectæ in Deo animæ rationalis*. Sed tamen secundum illud augmentum gratiæ præcipue missio invisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem novum actum, vel novum statum gratiæ ; ut puta cum aliquis proficit in gratiam miraculorum, aut prophetiæ, vel in hoc quod ex fervore charitatis exponit se martyrio, aut abrenuntiat his quæ possidet, aut quodcumque opus arduum aggreditur,

cipales. Premièrement, c'est une union assortie, car le Verbe est le divin exemplaire de toute la création, et principalement de l'homme. En second lieu, comme c'est par Jésus-Christ que nous sommes devenus enfants de Dieu et cohéritiers des biens célestes, il semble que ce doit être aussi en Jésus-Christ que nous devons recevoir les prémices de ces biens[1]. C'est donc avec le Verbe divin que l'âme contracte l'ineffable union du mariage spirituel ; ordinairement, c'est avec la sainte Humanité de Notre-Seigneur, soit par une vision imaginaire, soit par une vision intellectuelle.

298. D. *Comment sainte Thérèse explique-t-elle cette union de l'âme avec le Verbe incarné ?*

R. « La première fois que Notre-Seigneur fait une grâce si élevée, dit-elle, c'est dans une de ces visions qu'on appelle imaginaires qu'il veut se montrer à l'âme, lui apparaissant dans sa très sainte Humanité, afin qu'elle ne puisse douter de la faveur souveraine dont il l'honore. Il se montre peut-être à d'autres personnes sous une autre forme ; mais il apparut ainsi à celle dont j'ai parlé (elle-même). Ce fut au moment où elle venait de communier que Notre-Seigneur se fit voir à elle ; il avait cette splendeur, cette beauté, cette majesté qui éclataient en lui après sa résurrection. Il lui dit « qu'il était temps qu'elle ne pensât plus qu'à ce qui « le regardait, et qu'il prendrait soin d'elle. » Il ajouta

1. D. Th. III p. q. III, a. 8, c. : Ex parte unionis : convenienter ea quæ sunt similia, uniuntur. Ipsius autem personæ Filii, qui est Verbum Dei, attenditur uno quidem modo communis convenientia ad totam creaturam ; quia verbum artificis, id est, conceptus ejus, est similitudo exemplaris eorum quæ ab artifice fiunt... Alio modo habet convenientiam specialiter cum humana natura ex eo quod Verbum est conceptus æternæ Sapientiæ, a qua omnis sapientia hominum derivatur. Et ideo per hoc homo in sapientia perficitur... Ex fine unionis, qui est impletio prædestinationis, eorum scilicet qui prærordinati sunt ad hæreditatem cœlestem, quæ non debetur nisi filiis, secundum illud Rom. 8, 17 : *Si filii, et hæredes.* Et ideo congruum fuit ut per eum qui est filius naturalis, homines, participarent similitudinem hujus filiationis secundum adoptionem.

d'autres paroles qu'il est plus facile au cœur de sentir qu'à la langue d'exprimer...

« Dans les autres grâces, les sens et les puissances étaient comme les portes par lesquelles l'âme entrait dans ces demeures, et il en a été ainsi dans cette apparition où Notre-Seigneur s'est montré à elle dans sa très sainte Humanité. Mais dans l'accomplissement de ce mariage spirituel, le divin Maître procède d'une manière fort différente : il apparaît dans le centre de l'âme, non par une vision imaginaire, mais par une vision intellectuelle, plus délicate encore que les précédentes, et de la même manière que, sans entrer par la porte, il apparut aux apôtres lorsqu'il leur adressa ces paroles : *La paix soit avec vous*[1]. »

299. D. *Qu'est-ce que le centre de l'âme où Dieu habite dans cette union parfaite et consommée ?*

R. Sainte Thérèse appelle ce centre « le centre le « plus intérieur de l'âme[2]. » — « Ce centre le plus profond de l'âme, dit saint Jean de la Croix, donne à entendre qu'il y en a d'autres moins profonds. Il faut remarquer que l'âme, en tant qu'esprit, n'a ni haut ni bas, et qu'elle n'est ni plus ni moins profonde en son essence, à la manière des corps susceptibles d'augmentation ou de diminution... Nous appelons donc ici le centre le plus profond de l'âme, les dernières limites que peuvent atteindre sa nature, sa vertu, la force de son opération et de son mouvement, sans pouvoir passer au delà. C'est ainsi que le dernier terme où la pierre peut arriver par sa propriété naturelle est son centre. La pierre peut demeurer en plusieurs profondeurs, sans descendre jusqu'à la dernière, et on lui attribue des centres plus profonds les uns que les autres, jusqu'au milieu même de la terre, parce qu'elle a la force de descendre

1. *Le Château intérieur*. Septième demeure, c. II.
2. *Ibid.*

toujours et d'arriver jusque-là, si l'on fait disparaître les obstacles qu'elle rencontre devant elle. Mais quand elle y sera parvenue et qu'il ne lui restera plus de force propre pour se mouvoir, nous dirons qu'elle est au centre le plus profond. Or, Dieu est le centre de l'âme. Quand donc l'âme sera parvenue en Dieu selon tout son être et selon toute la force de ses opérations, elle sera arrivée au centre le plus profond qu'elle puisse atteindre en Dieu. Mais si elle n'est pas encore montée jusqu'à ce haut degré de perfection, bien qu'elle soit en Dieu, qui est son centre..., elle n'est pas dans son centre le plus profond, puisqu'elle peut aller plus loin. Il faut qu'elle passe, pour y entrer, par plusieurs degrés d'amour... Lorsque le dernier degré est dans sa consommation, l'âme est dans son centre le plus profond de tous, c'est-à-dire qu'elle est toute pénétrée des lumières de Dieu, tout embrasée des flammes de son amour, et, en quelque manière, semblable à lui[1]. »

300. D. *Dans quelles dispositions faut-il être pour contracter le mariage spirituel ?*

R. Dans les alliances humaines, l'épouse apporte une dot : il en est ainsi dans le mariage spirituel. C'est par ce moyen que l'âme se rend agréable à son divin Époux. Cette dot, il est vrai, ne sera complète et consolidée que dans le ciel ; néanmoins, dès ici-bas, l'épouse doit se présenter devant son Bien-Aimé ornée et enrichie de façon à lui être agréable[2]. Pour entrer dans la maison du Roi du ciel et contracter alliance avec lui, il faut que l'âme soit noble par sa naissance spirituelle, belle par l'éclat de ses vertus, ornée de sagesse et de

1. *La vive flamme d'amour.* Strophe 1, vers. 3.

2. D. Th. in IV, dist. 49, a. 1, c. : Dos proprie est quædam datio ex parte mulieris his qui sunt ex parte viri, facta pro onere matrimonii quod sustinet vir. — *Ibid.* ad 3 : Quamvis in matrimonio spirituali non sint aliqua onera, est tamen ibi summa jucunditas ; et ad hanc perficiendam jucunditatem dotes sponsæ conferuntur, ut scilicet delectabiliter per eas sponso conjungatur.

charité, affable, dévouée, fidèle, ardente et généreuse dans son amour, zélée et féconde dans ses œuvres, prudente et circonspecte dans ses démarches, forte et inébranlable dans les sacrifices. Heureuse l'âme qui mérite par ces rares qualités les faveurs du céleste Époux[1].

301. D. *Quels sont les effets de l'union parfaite et consommée ?*

R. Ce sont tous les trésors de grâce que nous avons rapportés dans les oraisons précédentes, mais à un degré tellement supérieur qu'il est impossible d'imaginer quelque chose de plus sublime. « Bienheureux, « Seigneur, ceux qui habitent dans votre maison. » Cette maison, d'après la pensée de saint Thomas, c'est l'éternelle béatitude, c'est aussi la béatitude commencée du mariage spirituel. Cette béatitude, soit du ciel, soit de la terre, consiste dans la connaissance, l'amour, la jouissance, l'union, la louange, l'action de grâces et la congratulation[2]. Tel est le thème que les auteurs mystiques développent longuement en l'appliquant aux merveilleux effets du mariage spirituel[3].

302. D. *Quels sont, d'après sainte Thérèse, les signes ou effets qui caractérisent l'union parfaite et consommée ?*

1. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. IV, disp. 2, a. 6, nos 3-13 : *Ex variis locis D. Thom :* Ut illa virgo sit nobilis... de nobilitate spirituali... — pulchra— de decore spirituali. Et hic decor est pulchritudo justitiæ... — ornata... divina sapientia et caritate... — gratiosa... amabilis... affabilis... sic virgo quæ debet duci in matrimonium spirituale sola una cura debet illam sollicitare, regem suum nimirum Christum amare, ipsum obsequi, et blanditiis delinire ; — fidelis suo sponso Deo et Christo... ex toto corde... ex tota anima... ex tota mente... — fecunda... omnes actus procedentes in ipsa a charitate vocantur filii ejus... — prudens et fortis...

2. D. Th. Opusc. LXIII. (Ed. rom). *De Beatitudine :* Prologus. « Beati qui habitant in domo tua, Domine. » Domus Dei est æterna beatitudo... Illa beatitudo consistit in Dei cognitione, dilectione, fruitione, unione, laude, gratiarum actione et congratulatione.

3. Cf. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. IV, disp. 1, a. 9 nos 9-16.

R. « L'âme voit clairement, dit sainte Thérèse, par certaines aspirations d'amour, secrètes, mais très vives, que c'est son Dieu qui lui donne vie, et il lui est impossible de concevoir le moindre doute là-dessus. Quoiqu'elle sente très vivement ces aspirations, elle ne peut les exprimer ; quelquefois cependant, elles ont une force telle qu'elles se produisent au dehors en paroles de tendresse. L'âme ne peut s'empêcher de dire : O vie de ma vie, ô mon aliment et mon soutien, et autres paroles de ce genre. C'est qu'alors, de ce sein infini de son amour où il sustente sans cesse l'âme, Dieu laisse échapper à flots le lait des célestes consolations... L'âme, dans cet état, ne sort point de ce centre où elle est avec Dieu, et elle ne sent point troubler sa paix, parce qu'elle la reçoit de Celui qui la donna aux apôtres assemblés en son nom[1]. »

« Voici, ajoute plus loin sainte Thérèse, les effets de cette nouvelle vie. — Le premier est un tel oubli de soi, qu'il semble véritablement que cette âme n'a plus d'être, parce que la transformation qui s'est faite en elle est si totale, qu'elle ne se connaît plus... On voit dans sa vie l'accomplissement fidèle de ces paroles que Notre-Seigneur lui a dites : « Occupe-toi de mes « intérêts, je prendrai soin des tiens... » — Le second effet de cette vie en Jésus-Christ est un grand désir de souffrir ; mais un désir qui ne cause point d'inquiétude. Telle est l'ineffable ardeur avec laquelle ces âmes désirent que la volonté de Dieu s'accomplisse en elles, qu'elles sont également satisfaites de tout ce qu'il plaît au divin Époux d'ordonner. Ainsi, s'il veut qu'elles souffrent, elles en sont bien aises ; s'il ne le veut pas, elles ne s'en tourmentent plus comme elles le faisaient autrefois. Ces âmes sont-elles persécutées, elles en éprouvent une grande joie, et conservent une paix beaucoup plus profonde que dans les demeures précé-

1. *Le Château intérieur.* Septième demeure, c. II.

dentes... — Mais voici ce qui m'étonne le plus dans ces âmes. Vous avez vu avec quelle ardeur elles désiraient de mourir afin de jouir de la présence de Notre-Seigneur, et quel martyre était pour elles la prolongation de cet exil ; et maintenant elles sont si embrasées du désir de le servir, de faire bénir son nom, d'être utile à quelque âme, que loin de soupirer après la mort, elles souhaitent vivre pendant de très longues années, et au milieu des plus grandes souffrances, trop heureuses de pouvoir à ce prix procurer au divin Maître, en chose si petite que ce soit, une partie des louanges qu'il mérite...

« Ces âmes vivent dans un grand détachement de tout. Elles éprouvent un vif désir d'être toujours ou dans la solitude, ou occupées de ce qui regarde le salut du prochain. Elles n'ont ni sécheresses, ni peines intérieures. Elles sont tout occupées de la pensée de Notre-Seigneur, et avec tant de tendresse, qu'elles ne voudraient faire autre chose que de lui donner des louanges. S'il arrive qu'elles ne soient point attentives à la présence de leur divin Epoux, lui-même les réveille, et elles voient très clairement que cet intime élan vient de l'intérieur de l'âme... Cet élan, qui est plein de suavité, ne procède ni de l'esprit, ni de la mémoire, ni de rien où l'âme prête le plus léger concours. L'âme le sent si souvent, qu'il lui est très facile de le remarquer. Et de même qu'un feu quelque grand qu'il soit ne porte jamais sa flamme en bas, mais la pousse toujours en haut, de même ce mouvement intérieur, partant du centre de l'âme, s'élève en haut, et réveille ses puissances... Là, Notre-Seigneur enrichit l'âme de ses dons et de ses lumières au milieu d'une paix si profonde et d'un si grand silence, que cela me rappelle la construction du temple de Salomon, où l'on ne devait entendre aucun bruit. Aussi l'on peut appeler cette septième demeure le temple de Dieu, où Dieu seul et l'âme jouissent l'un de l'autre dans un très profond silence[1]. »

1. *Ibid.*, c. III.

303. D. *L'union parfaite et consommée est-elle quelquefois accompagnée d'extases ?*

R. Les extases et surtout les ravissements sont très rares dans l'union parfaite et consommée ; cependant ces phénomènes ne sont pas impossibles, car aussi longtemps que nous sommes sur la terre, Dieu peut surprendre notre intelligence par l'éclat d'une nouvelle lumière et notre volonté par la vivacité d'un plus grand amour : l'admiration dans l'intelligence et la dévotion dans la volonté conduisent alors à l'extase.

« Ce qui me surprend, dit sainte Thérèse, c'est que l'âme arrivée à cet état n'a presque plus de ces ravissements impétueux dont j'ai parlé ; les extases même et les vols d'esprit deviennent très rares... Soit qu'elle ait trouvé le lieu de son repos, soit qu'après avoir vu tant de merveilles dans cette demeure, elle ne s'étonne plus de rien, soit que sa solitude cesse, parce qu'elle se trouve en la compagnie de son divin Epoux, ou soit pour quelque autre raison que j'ignore, Notre-Seigneur ne l'a pas plus tôt reçue dans cette demeure, et ne lui en a pas plus tôt fait voir les beautés, qu'elle perd cette grande faiblesse qui lui était si continuelle et si pénible. Ce changement vient peut-être de ce que Notre-Seigneur l'a fortifiée, l'a agrandie, et l'a rendue capable de supporter de si grandes faveurs[1]. »

304. D. *L'union parfaite et consommée délivre-t-elle du trouble des passions ?*

R. Si par le trouble des passions, on entend les sollicitations et les mouvements de la concupiscence, il est certain que les âmes les plus saintes n'en sont point exemptes : la très sainte Vierge Marie est ici une exception. Toutefois les premiers mouvements de notre nature déchue et les tentations qui en sont la suite

1. *Ibid.*, c. III.

ordinaire ne font pas perdre la paix intérieure aux âmes arrivées à ce degré de perfection. La lutte existe encore il est vrai, mais l'énergie morale est si grande dans ces âmes vraiment généreuses et héroïques que les mouvements de la concupiscence rentrent bientôt sous la loi de l'esprit. Ce n'est point encore le ciel sans nuage de la patrie céleste ; c'est la paix que Notre-Seigneur donne à ses élus dans la septième béatitude[1].

« Ne pensez pas, dit sainte Thérèse, que les âmes unies à Dieu par ce lien du mariage spirituel ressentent toujours les effets d'une faveur si sublime. Ce n'est que le plus ordinairement... Notre-Seigneur les laisse quelquefois dans leur état naturel ; et il semble alors que toutes les bêtes venimeuses qui sont dans les environs et dans les demeures de ce château, se liguent pour se venger sur ces âmes du temps où elles n'ont pu les attaquer. A la vérité, cela ne dure guère plus d'un jour ; et ce grand trouble excité d'ordinaire par quelque occasion imprévue, fait connaître à l'âme combien elle gagne à vivre dans la compagnie de son Dieu. Fortifiée par son divin Epoux, non seulement elle demeure ferme dans ses bonnes résolutions et fidèle à tout ce qui est de son service, mais elle se sent plus déterminée que jamais à le servir, sans être même ébranlée par un premier mouvement. Cette épreuve,

1. D. Th. II, II, q. XXIX, a. 2, ad 4 : Duplex pax vera. Una quidem perfecta, quæ consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno ; et hic est ultimis finis creaturæ rationalis... Alia vero est pax imperfecta, quæ habetur in hoc mundo ; quia etsi principalis animæ motus quiescat in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia et intus, et extra, quæ perturbant hanc pacem. — In 3, dist. 34, q. 1, a. 4, c. : In statu autem viæ magis operatur in removendo impedimenta, quæ prædictam ordinationem perturbare possunt, quam eam assequatur : et ideo *pacificatio* ponitur in septima beatitudine quantum ad statum viæ, per quam perturbantia pacem, quæ est ordinationis prædictæ terminus, quietare conatur. — Cajetanus, in *Jentaculis*, in 7 beatitudine (apud Th. a Walgornera) : In primo gradu sunt, qui in seipsis habent pacem, hoc est tranquillitatem ordinis, ita ut lex carnis non repugnet legi mentis, sed ita spiritus imperet, ut totus homo inhæreat cum tranquillitate Deo. — Cf. D. Th. III p., q. 69, a. 3.

comme je viens de le dire, n'arrive qu'à de rares intervalles. Notre-Seigneur veut par là, d'abord que la vue de leur propre néant tienne toujours ces âmes dans l'humilité ; ensuite, que la connaissance de ce qu'elles lui doivent et la sublimité de la faveur dont il les honore, les obligent de plus en plus à le louer[1]. »

Les âmes qui parviennent à l'union parfaite et consommée ne sont donc pas totalement exemptes des mouvements de la concupiscence ; la force de l'habitude et l'exercice continuel de la mortification leur obtiennent néanmoins la grâce d'une certaine soumission des puissances inférieures, de telle sorte que sans être entièrement délivrées du trouble des passions, elles ne sentent plus que rarement et faiblement leurs atteintes, et jouissent d'une très grande paix intérieure[2].

305. D. *L'union parfaite consommée délivre-t-elle des péchés véniels ?*

R. D'après saint Thomas et l'enseignement commun des docteurs, les âmes parfaites ne cessent pas complétement de commettre des péchés véniels[3]. Toute-

1. *Le Château intérieur*. Septième demeure, c. IV.

2. D. Th. q. unica, *de virt. in communi*, a. 4, ad 7 : Tota rebellio irascibilis et concupiscibilis ad rationem tolli non potest per virtutem ; cum ex ipsa sui natura irascibilis et concupiscibilis in id quod est bonum secundum sensum, quandoque rationi repugnet ; licet hoc possit fieri divina virtute, quæ potens est etiam naturas immutare. Nihilominus tamen per virtutem minuitur illa rebellio, in quantum prædictæ vires assuefiunt ut rationi subdantur. — *Ibid.* a. 10, ad 14 : Passiones ad malum inclinantes non totaliter tolluntur neque per virtutem acquisitam, nisi forte miraculose... Sed per virtutem tam acquisitam quam infusam hujusmodi passiones modificantur, ut ab his homo non effrenate moveatur.

3. D. Th. II, II, q. CLXXXIV, a. 2, ad 2 : Illi qui sunt in hac vita perfecti, in multis dicuntur offendere secundum peccata venialia, quæ consequuntur ex infirmitate præsentis vitæ. — III p., q. LXXIX, a. 4, ad 2 : Illud verbum (I. *Joan*, I. VIII : *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*) non est intelligendum, quin aliqua hora possit homo esse absque omni reatu peccati venialis ; sed quia vitam istam sancti non ducunt sine peccatis venialibus. — Cf. D. Th : in 4, dist. 12, quæst. 2, a. 2, q. I, ad 1 ; — dist. 21, q. II, a. 1 ad 4 ; — q. VII, de *malo*. a. 2, ad 13.

fois, il est hors de doute qu'une âme, tant que persévère l'acte de l'union parfaite et consommée, n'offensera pas son divin Epoux, même véniellement, de propos délibéré.

« Je suis parfaitement assuré, dit Tauler, qu'un homme qui serait vraiment entré dans ce dépouillement de toutes choses ne pourrait plus jamais se séparer de Dieu, ni même commettre aucun péché mortel, mais qu'il aimerait mieux souffrir la mort la plus ignominieuse. Je ne crains pas de dire que cet homme ne pourrait même pas souffrir ni permettre avec une volonté pleine et entière, en soi ou chez les autres, un seul péché véniel, s'il lui était possible de l'empêcher. Il serait tellement attiré vers Dieu, qu'il ne pourrait plus marcher par une autre voie, mais que son cœur soupirerait continuellement après lui[1]. »

Sainte Thérèse est aussi affirmative que Tauler. « Ne pensez pas, dit-elle, que, malgré ces grands désirs et cette résolution si ferme de ne commettre pour rien au monde une imperfection, il n'arrive point à ces âmes d'en commettre plusieurs et même des péchés. J'entends des péchés véniels, mais non commis de propos délibéré, parce que le Seigneur leur donne sans doute un secours très spécial pour s'en préserver. Quant aux mortels, commis avec vue, elles en sont exemptes ; mais elles ne sont pas certaines pour cela de n'en avoir pas commis qui échappent à leur connaissance, ce qui n'est pas pour elles un petit tourment... Lorsqu'elles voient dans l'Ecriture comment tombèrent quelques-uns de ceux qui avaient été le plus favorisés de Dieu, un Salomon, par exemple, qui avait eu des communications si intimes avec lui, elles ne peuvent se défendre d'un sentiment de crainte. Ainsi, mes sœurs, que celles d'entre vous qui croira avoir le plus sujet d'être en sûreté, soit celle qui vive

1. *Sermon pour le premier dimanche après Noël.*

le plus dans la crainte, selon ces paroles de David : « Bienheureux l'homme qui craint le Seigneur[1]. »

Le privilège d'éviter les péchés véniels de propos délibéré est donc réservé à l'acte seul de l'union parfaite et consommée. En dehors de là, l'âme n'est pas toujours tellement unie à Dieu, ni tellement vigilante sur elle-même, qu'il ne lui échappe quelques imperfections[2].

306. D. *L'âme est-elle assurée de son salut dans l'acte de l'union parfaite et consommée ?*

R. Il est difficile de répondre à cette question d'une manière précise et absolue. Dieu seul peut connaître au juste tous les secrets de cette union. Aussi les auteurs sont-ils partagés sur ce point. Quelques-uns se contentent de voir dans le mariage spirituel des grâces de choix qui rendent les chutes plus difficiles[3]. D'autres disent que *dans l'acte* sublime de l'union parfaite et consommée, Dieu révèle à l'âme son état de grâce et sa prédestination[4]. En thèse générale, il est vrai, personne

1. *Le Château intérieur.* Septième demeure, c. IV.

2. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. IV, disp. 2, a. 10, n° 6 : Ista doctrina sic intelligenda est quod in illa hora, quam brevem moram vocabat Bernardus, non ingreditur animam uniti contemplantis subreptio venialis, et in sensu composito peccare non datur, potest id tamen in sensu diviso, cum enim interrumpitur unio illa habent etiam illi contemplativi quid plangant, et in confessione se purgent, nam ea quoque peccata, si non sint materia necessaria, possunt voluntarie assumi etiam illa, quæ voluntarie seu studio commissa non sunt... Non est possibile ex D. Thom. I, II, q. LXXIV, a. 3, ut homo cohibeat omnes motus sensualitatis, dum enim circum unum vigilat, negligens est circa alium, nec semper attentus est, ut consulat leges æternas, per quas debet judicare de inferioribus.

3. Scram. *Theol. myst.* T. I, p. 2, c. IV, § 322. Schol. 2 : Contemplativus in hoc gradu specialibus gratiis ad perseverandum in illo frequenter et singulariter a Deo donatur, ut multo difficilius sit, in illo ab amore Dei perfecto deficere, quam in aliis : imo Thomas a Jesu (l. IV de *Orat.*, c. XVIII, ad 8) putat, in hoc gradu animam per revelationem divinam reddi certam de statu gratiæ, et suæ perseverantiæ : vel saltem sine speciali revelatione et certitudine, in gratia a Deo confirmari. Verum huic privilegio sine sufficienti fundamento asserto merito omnes reliqui mystici contradicunt.

4. Phil. a SS. Trinit. *Summ. Theol. myst.* Disc. procem. a. 8 : Hic sublimis

ne peut savoir avec certitude s'il est digne d'amour ou de haine et s'il est au nombre des prédestinés ; mais rien ne s'oppose à ce qu'une révélation divine enlève à l'âme toute incertitude à ce sujet. C'est une grâce exceptionnelle que Dieu peut accorder par un privilège spécial pour rendre plus facile et plus douce la pratique des vertus héroïques et l'acceptation des grandes épreuves qu'ont à subir les élus[1]. Dieu accorde-t-il cette faveur à toutes les âmes qui arrivent à l'union parfaite et consommée ? Nous n'oserions l'affirmer. Il y a des degrés dans cette union de transformation[2], et il peut se faire qu'une grâce de cette nature soit réservée aux degrés les plus sublimes et les plus rares. Quelques citations aideront à mieux comprendre l'état de la question.

status, in quo Deus eidem animæ tanquam sponsæ se familiariter manifestat quodammodo videndum, et communicat fruendum, exigit ut Deus eidem animæ revelet evidenter quod sit in statu gratiæ, et quod in numero electorum computata perveniet ad coronam gloriæ. Ita communius affirmant doctores mystici. — Brancati. Opusc. 8, *de Orat.* c. vii : Nullus enim hominum per quoscumque etiam perfectos virtutis cujuscumque, etiam frequentatos actus, evadit impeccabilis, nisi a Deo sit confirmatus in gratia... Aliquando ex specialissimo Dei favore anima contemplativa sic unitur Deo, ut unio illa ex eodem Dei favore inamissibilis sit ; et sicut conjuges secuto matrimonio non possunt separari, ita Deo sic interdum favente alicui perfecto contemplativo, hic illi unitur, ut nunquam ab eo separetur, et hæc unio usque ad exitum vitæ perseverans commutetur de perfecta in perfectissimam, de amicitia et notitia cum obscuritate in evidentem, de temporali in æternam in patria. — Scaramelli (*Directoire myst.* Tr. 2, c. xxii, nº 538), après avoir cité Philippe de la T. S. Trinité, ajoute : « Il y a plus : je crois que l'union mystique elle-même est la révélation de ce fait ».

1. D. Th. I, II, q. cxii, a. 5, c. : Tripliciter aliquid cognosci potest. Uno modo per revelationem. Et hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam ; revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, et confidentius, et fortius magnifica opera prosequantur, et mala præsentis vitæ sustineant. — I p., q. xxiii, a. 1, ad 4 : Etiamsi aliquibus ex speciali privilegio sua prædestinatio reveletur, non tamen convenit ut reveletur omnibus. — In I, dist. 16, a. 1, ad 5 : Nullus per se potest scire utrum dignus sit odio vel amore, sed potest sibi divinitus propter aliquam utilitatem manifestari.

2. Saint Jean de la Croix. *La vive flamme d'amour*. Prologue. « Ces strophes parlent d'un amour encore plus perfectionné et plus consommé dans ce même état de transformation. Bien... qu'il soit impossible de s'élever plus haut, il n'en est pas moins vrai qu'avec le temps et l'exercice, l'amour peut encore se perfectionner. »

« Ce divin mariage, dit saint Jean de la Croix, est quelque chose d'infiniment supérieur aux simples fiançailles. C'est une transformation totale de l'âme en son Bien-Aimé, transformation dans laquelle les deux parties se donnent et se livrent l'une à l'autre *d'une manière absolue*, par une certaine consommation de l'union d'amour qui s'empare de l'âme, qui l'élève au-dessus d'elle-même, qui la divinise et la rend, pour ainsi parler, Dieu par participation, autant du moins que la chose est possible en ce monde. *Je pense que jamais l'âme ne parvient à cet état, sans y être confirmée en grâce ;* car, comme la fidélité des deux parties s'affermit alors plus inébranlable que jamais, c'est de cette manière que Dieu prouve la sienne à l'âme dont il a fait son épouse[1]. » — Sainte Thérèse paraît moins affirmative que saint Jean de la Croix. Elle se contente d'abord de dire : « Pourvu que cette âme soit fidèle à Dieu, jamais à mon avis Dieu ne manquera de lui donner cette vue intime et manifeste de sa présence. *Elle espère fermement* que Dieu ne permettra pas qu'elle perde, par sa faute, une faveur aussi insigne, et elle a raison de l'espérer de la sorte[2]. » Toutefois, sainte Thérèse, comme nous le verrons bientôt, en parlant du mariage spirituel admet *l'assurance du salut* pour le temps où Dieu conduit l'âme par la main, ce qui suppose le principe de cette assurance dans l'acte lui-même de l'union parfaite et consommée.

« Dans cet état, dit aussi saint Laurent Justinien, l'âme jouit d'une paix et d'un bonheur inexprimable. Elle se repose dans un délicieux ravissement, parce qu'elle a trouvé ce qu'elle désirait avec une si vive ardeur... Mais comme elle sait que, malgré ses désirs, ce bonheur ne lui sera pas continuellement accordé, elle cherche du moins dans son esprit le fidèle souvenir

1. *Cantique spirituel.* Strophe 22.
2. *Le château intérieur.* Septième demeure, c. 2.

des dons ineffables de la présence de la sagesse et des douceurs de la charité ; se reposant avec complaisance dans ce délicieux souvenir, elle attend dès lors avec un cœur embrasé d'amour que le Verbe daigne de nouveau la favoriser de sa visite. Car il n'est accordé à personne d'être constamment favorisé des bienfaits de la présence actuelle du Verbe. Le Verbe se manifeste quand il lui plaît... *Quand l'épouse pénètre dans les célestes demeures, elle n'éprouve ni crainte, ni frayeur, à l'égard de son salut*, mais elle entre dans le ciel comme dans la maison de son Bien-Aimé et comme dans sa propre possession... Lorsqu'elle s'introduit avec une si grande hardiesse dans le sanctuaire de l'époux, ce n'est point de sa part un acte de témérité, mais un excès de confiance. Car, si elle a été autrefois étrangère à la cité des Saints, maintenant elle ne l'est plus ; maintenant elle est l'épouse du Verbe : à ce titre, tout ce qui est à son Époux, est à elle... Or, s'il est vrai que l'épouse ne soit point repoussée, il n'en est pas moins certain que bien peu d'âmes méritent par leur conduite le titre d'épouse du Verbe. C'est là une grâce extraordinaire, un privilège remarquable, la récompense d'une piété héroïque[1]. »

D'après saint Laurent Justinien, l'assurance du salut n'est pas accordée en dehors du temps où « l'épouse « pénètre dans les célestes demeures ». Sainte Thérèse insiste sur ce point. « Il ne faut pas s'imaginer, dit-elle, que lorsque Dieu a honoré une âme d'une si haute faveur, elle soit assurée de son salut, et de ne plus faire de chute. Je ne l'entends nullement ainsi ; et je déclare que partout où je parlerai de l'assurance de l'âme, cela doit s'entendre pour le temps où Notre-Seigneur la conduira comme par la main et qu'elle ne l'offensera point[2]. » — « Qu'on le remarque bien, dit Scaramelli, tout cela arrive tandis que l'âme est unie à Dieu par la

1. *La spirituelle et chaste alliance du Verbe avec l'âme*, c. XXV.
2. *Le Château intérieur*. Septième demeure, c. II

parfaite charité... Dieu permet ensuite, en d'autres temps, que l'âme soit accessible à la crainte et au doute sur ses expériences et sur ses révélations, ou même qu'elle en perde le souvenir, afin qu'elle opère avec crainte et tremblement la grande affaire de son salut. Ainsi le Seigneur, unissant par un lien admirable la crainte à l'amour, tient par l'une l'âme dans l'humilité et dans la basse opinion d'elle-même, et par l'autre l'élève à ses doux embrassements[1].

307. D. *Quelles doivent être les dispositions d'une âme élevée au titre d'épouse de Jésus-Christ ?*

R. Ces dispositions sont résumées dans le passage suivant de saint Laurent Justinien. « Que l'épouse conserve avec soin les dons qu'elle possède ; qu'elle ne présume point trop d'elle-même, de peur qu'elle ne les perde ; qu'elle s'éloigne de la tiédeur, de peur qu'elle ne soit répudiée par l'Epoux ; qu'elle ne pense jamais être arrivée au sommet de la perfection, de peur de rétrograder ; qu'elle n'abandonne pas le gouvernail de la prudence, de peur de faire naufrage ; qu'elle soit fidèle à pratiquer ses exercices de piété, de peur d'être exclue de la salle du festin ; qu'elle s'occupe à acquérir ce qui lui manque, pour ne point perdre ce qu'elle a amassé ; qu'elle n'use du présent qu'en vue de l'avenir ; qu'elle vive chaque jour avec la vigilance qu'elle aurait si ce jour-là elle devait paraître devant Dieu ; qu'elle monte de vertu en vertu ; qu'elle marche à la lumière qui lui vient de la présence de son Époux... Enfin, l'épouse doit désirer avec la plus vive ardeur de voir un jour, assis sur le trône de sa Divinité, Celui qui habite maintenant dans son âme, son Époux sacré, Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Dieu immortel qui vit et règne avec le Père et le Saint-Esprit, pendant tous les siècles des siècles. Ainsi soit-il[2]. »

1. *Directoire mystique.* Tr. 2, c. XXII, n° 260.
2. *La spirituelle et chaste alliance du Verbe avec l'âme*, c. XXV.

GRACES MYSTIQUES EXTRAORDINAIRES

Les visions :

- Nature
- Spécification :
  - **visions corporelles :**
    - nature — phénomènes.
    - objets : visions corporelles de Dieu et de Jésus-Christ — visions du Sauveur dans l'Eucharistie, de la Vierge, des Anges, des Saints, des âmes du purgatoire, des démons et des damnés, des personnes vivantes.
    - illusions et discernement.
    - licéité du désir de ses visions.
  - **visions imaginaires :**
    - nature — objet — illusions — discernement.
    - leur différence d' : avec les songes mystérieux. — avec les songes naturels. — avec les illusions diaboliques.
    - leur rapport : avec la vision intellectuelle — avec l'extase.
    - licéité de leur désir.
    - motifs pour lesquels Dieu les permet.
  - **visions intellectuelles :**
    - nature
    - division : obscures et indistinctes. — claires et distinctes.
    - manifestation extérieure — illusions — discernement — licéité de leur désir.
- Leur rapport avec les apparitions et les révélations.

Les paroles surnaturelles :

- Nature
- Spécification :
  - **auriculaires :** nature — illusions et leur discernement — attitude à observer à leur égard.
  - **imaginaires :**
    - nature — relation avec l'extase — vive impression qu'elles causent.
    - leur différence d'avec : les paroles de notre entendement — les paroles du démon.
  - **intellectuelles :**
    - nature
    - modes : successives : nature — illusions et discernement. — formelles : nature — illusions et discernement. — substantielles : nature — illusions et discernement.
- Les instincts surnaturels.

Les révélations :

- révélations privées proprement dites :
  - nature
  - possibilité.
  - discernement
    - relativement à la doctrine : doctrine traditionnelle opposée à la foi et aux mœurs — contraire à l'opinion commune des théologiens — doctrines nouvelles.
    - relativement à la personne.
  - interprétation : authentique — prudentielle.
  - publication.
  - utilisation.
  - approbation.
  - leur autorité : relativement à la foi universelle. — relativement au sujet qui en est favorisé. — relativement à d'autres personnes.
  - licéité relativement à leur désir.
  - attitude qu'il faut observer à leur égard.
  - défauts qu'il importe d'éviter.
- Degrés de la lumière prophétique.

Les touches divines :

- nature.
- degrés de leur intensité.
- leur genre d'action.
- moyens de se disposer à les recevoir.
- leurs effets.
- illusions et leur discernement.
- attitude à garder.

APPENDICES

I

Grâces mystiques extraordinaires

La contemplation particulière et distincte

CHAPITRE PREMIER

Les Visions

308. *Ce qu'on entend par vision ;* 309. *il y en a de trois sortes.* — 310. *Quelle différence il y a entre les visions, les apparitions et les révélations.* — 311. VISION CORPORELLE, *ce que c'est ;* 312. *phénomènes mystiques qui s'y rapportent.* — 313. *Vision corporelle de Dieu et de Jésus-Christ ;* 314. *du Sauveur dans l'Eucharistie ;* 315. *de la très sainte Vierge, des Anges, des Saints et des âmes du purgatoire ;* 316. *des démons et des damnés ;* 317. *des personnes vivantes, bilocation,* — 318. *Les visions corporelles sont-elles sujettes aux illusions, leur discernement.* — 319. *Conduite à tenir par rapport aux visions corporelles ;* 320. *peut-on les désirer.* — 321. VISION IMAGINAIRE, *ce que c'est ;* 322. *son objet.* — 323. *Les songes mystérieux ;*

324. *comment les distinguer des songes naturels et des illusions diaboliques.* — 325. *Les visions imaginaires sont-elles sujettes aux illusions ;* 326. *leur discernement.* — 327. *La vision imaginaire est-elle accompagnée d'extase ;* 328. *de vision intellectuelle.* — 329. *Peut-on désirer les visions imaginaires ;* 330. *pourquoi Dieu les envoie.* — 331. VISION INTELLECTUELLE, *ce que c'est.* — 332. *Vision intellectuelle obscure et indistincte ;* 333. *claire et distincte.* — 334. *On ne peut rendre compte des visions intellectuelles les plus sublimes.* — 335. *Les visions intellectuelles sont-elles sujettes aux illusions ;* 336. *leur discernement.* — 337. *Peut-on désirer les visions intellectuelles.*

308. D. *Qu'est-ce qu'on entend par vision*

R. La vision, telle que nous l'entendons ici[1], est une *grâce gratuitement donnée*, par laquelle Dieu manifeste surnaturellement un objet, en réalité ou en représentation. Nous avons déjà parlé des *grâces gratuitement données* (187-195) ; il nous suffira de rappeler ici qu'*une grâce gratuitement donnée*, une vision par conséquent, ne suppose pas, absolument parlant, l'état de grâce ; toutefois, Dieu n'accorde le plus ordinairement les visions qu'à ceux qui sont justes et déjà avancés dans la vertu[2].

309. D. *Combien y a-t-il de sortes de visions ?*

R. Il y en a de trois sortes : les corporelles, les ima-

1 D Th. I p., q. LXVII, a. 1, c. : De aliquo nomine dupliciter convenit loqui, uno modo secundum propriam ejus impositionem, alio modo secundum usum nominis, sicut patet in nomine visionis, quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus ; sed propter dignitatem et certitudinem hujus sensus, extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum... et ulterius etiam ad cognitionem intellectus.

2. BENED. XIV. *De serv. Dei beat.*, l. III, c. XLII, n° 2 : Visiones, apparitiones, revelationes inter gratias gratis datas recensentur, et hinc fit, ut etiam peccatoribus dari possint... Diximus eas esse communes probis et improbis, sed sæpius a Deo iis dari, qui probi sunt, et virtutibus emicant.

ginaires et les intellectuelles. Les visions corporelles s'adressent aux sens extérieurs, les imaginaires à l'imagination, et les intellectuelles, directement à l'intelligence pure. Cette division est généralement admise par les docteurs. Saint Thomas parle de ces trois sortes de visions en plusieurs endroits de ses écrits et en particulier quand il explique le ravissement de saint Paul. « Par troisième ciel, dit-il, on peut entendre une vision surnaturelle... Dans l'ordre de la connaissance, le premier ciel serait la vision corporelle surhumaine, qui nous arrive par les sens ; c'est ainsi qu'on vit une main qui écrivait sur la muraille (Dan., v) ; le second ciel serait la vision imaginaire, comme celle que virent Isaïe et saint Jean dans l'Apocalypse ; enfin le troisième ciel serait la vision intellectuelle[3]. »

Ces trois sortes de visions peuvent être simultanées ou successives : il n'y a pas d'ordre absolu et rigoureux, et Dieu peut faire monter, selon qu'il lui plaît, au premier, au second, ou au troisième ciel ; cependant les visions intellectuelles occupent le rang le plus élevé et ne sont accordées, en général, qu'aux âmes arrivées à une grande perfection.

310. D. *Quelle différence y a-t-il entre les visions, les révélations et les apparitions ?*

R. Les révélations s'accomplissent, soit par des visions, soit par des paroles ou par des instincts surnaturels ; les révélations sont donc quelquefois des visions, mais les visions ne sont des révélations, qu'au-

3. D. Th. II, II, q. CLXXV, a. 3, ad 4 : Per tertium cœlum potest intelligi visio supermundana... Secundum ordinem potentiarum cognoscitivarum... primum cœlum dicatur visio supermundana corporalis, quæ fit per sensum, sicut visa est manus scribentis in pariete, *Dan.* 5 ; secundum autem cœlum sit visio imaginaria, puta quam vidit Isaias et Joannes in Apocalypsi ; tertium vero cœlum dicatur visio intellectualis. — Cf. D. Th. I p., q. XCIII, a. 6, ad 4. — II, II, q. CLXXIII, a. 2. c.

tant qu'elles découvrent des choses *cachées*, futures, présentes ou passées[1].

On appelle indifféremment visions corporelles ou apparitions toutes les manifestations extraordinaires, sous une forme matérielle et corporelle, d'un objet qu'on ne pourrait voir sans un secours surnaturel. Cependant quelques auteurs voient une différence entre les visions corporelles et les apparitions ; d'après eux, on donne plus particulièrement le nom d'apparition à la manifestation pure et simple de l'objet, et l'on réserve à la vision l'intelligence du mystère caché dans l'apparition[2]. Cette distinction est en général peu importante dans la pratique et l'usage a prévalu de n'en point tenir compte dans le langage ordinaire.

311. D. *Qu'est-ce qu'on entend par une vision corporelle ?*

R. La vision corporelle est la manifestation extraordinaire, sous une forme matérielle et corporelle, d'un objet que nos sens extérieurs ne pourraient voir sans cela, et qu'on ne peut comprendre sans un secours surnaturel[3]. Cette manifestation est produite, soit

1. D. Th. in epist. II, ad Cor. c. XII, l. I : Notandum est quod differentia est inter visionem et revelationem. Nam revelatio includit visionem, et non e converso. Nam aliquando videntur aliqua quorum intellectus et significatio est occulta videnti, et tunc est visio solum.

2. Bened. XIV. *De serv. Dei beat*, l. III, c. L, n° 1 : Card. de Laurea, in opusc. I *de orat.* c. VIII, ait, visiones dici posse revelationes, et contra, si de rebus occultis, sive futuris, sive præsentibus, sive præteritis sint, atque ex parte quidem Dei, vel deceptoris dæmonis prædicta ostendentis dici posse revelationes, et ex parte recipientis visiones. Card. Bona, in tract. *de disc. spir.*, c. XV, n° 2, ait, visionem, et apparitionem pro una et eadem re sumi ; sed eam esse differentiam, quod apparitio dicatur, quando nostris obtutibus sola species apparentis se ingerit, sed, quis appareat, ignoratur ; visio autem, cum externæ apparitioni ejus intelligentia conjungitur : et Bordonus, medit. 13, *de miraculosa appar. Sanct.*, n° 20, rem sic explicat, ut apparitiones dicantur visiones ex parte videntium rem mirabilem.

3. Th. a Walgornera. *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 5, a. 1, n° 1 : Corporalis visio est, quando exteriori sensu aliquid videtur, in quo latet significatio mystica, hoc est quod non sua virtute videri, vel manifestari potest, sed superiori virtute opus est ad illud cognoscendum.

par un objet présent, soit par une action directe sur les sens extérieurs au moyen d'espèces matérielles semblables à celles que produirait la présence de l'objet[1] ; cette dernière manière d'agir sur les sens dans la vision, est celle dont le démon se sert le plus ordinairement. L'objet présent est ou naturel et organisé, ou bien composé surnaturellement pour la circonstance, à l'aide d'éléments extérieurs assemblés, comme il arrive lorsque les Anges apparaissent sous une forme humaine : ces corps ne sont point informés, ni rendus vivants par les Anges, ils n'ont de la vie que les apparences et le mouvement ; cependant ce sont plus que des instruments, car ils sont faits pour représenter d'une manière convenable les esprits angéliques[2].

312. D. *Quels sont les phénomènes sensibles qui se rattachent aux visions corporelles ?*

R. On rapporte généralement aux visions corporelles tous les phénomènes mystiques extérieurs qui frappent les sens.

« Voici, dit saint Jean de la Croix, les connaissances et les conceptions que l'entendement se forme surnaturellement, au moyen des sens extérieurs : la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat et le tact. Chez les personnes pieuses, ces sens sont parfois frappés d'objets qui leur sont présentés surnaturellement : par exemple, les

1. Lopez-Ezquerra. *Lucerna myst.* Tr. 5, c. III, n° 19 : Visiones ex ternæ et materiales sunt quædam repræsentationes corporeæ et materiales, sensibus externis supernaturaliter oblatæ... N° 20 : Fiunt hæ visiones (Doctore D. Th. II, II, q. CLXXIII, a. 2) per species materiales supernaturaliter infusas potentiæ visivæ illius objecti, quod vult Deus ut oculis externis videat... Non repugnat quod existat, aut non existat, sit absens, vel præsens, neque quod impedimenta intermedia removeantur, potentiæ enim sufficit quod quoquomodo speciem objecti in se recipiat.

2. D. Th. I p., q. LI, a. 2, ad 2 : Corpus assumptun unitur Angelo non quidem ut formæ, neque solum ut motori, sed sicut moroti repræsentato per corpus mobile assumptum... corpora sensibilia divina virtute sic formantur ab Angelis, ut congruant ad repræsentandum Angeli intelligibiles proprietates.

yeux aperçoivent des formes et des personnages de l'autre vie, tel ou tel Saint, des bons ou des mauvais Anges, des lumières et des splendeurs merveilleuses. L'ouïe perçoit des paroles mystérieuses, tantôt elles sont proférées par ces apparitions, tantôt on ignore d'où elles viennent. L'odorat est frappé par des parfums exquis, dont la provenance est inconnue. De même, ces personnes ressentent dans le goût une saveur extraordinaire, et leur tact éprouve aussi un genre de suavité tel, qu'il leur semble être plongées jusqu'à la moëlle des os dans les jouissances, et nager dans un torrent de délices : cette douceur, c'est l'onction de l'esprit, qui rejaillit jusque sur les sens des âmes pures et simples[1]. »

Telles sont, dans leur ensemble, les opérations extraordinaires qui frappent les sens. Les visions et les paroles mystérieuses se présentent d'ordinaire plus souvent et offrent par là même plus d'intérêt que les autres phénomènes mystiques extérieurs ; nous leur donnerons donc une place particulière dans les explications qui vont suivre. Les auteurs, du reste, comprennent toutes les faveurs extraordinaires que Dieu communique aux sens extérieurs sous le nom générique de visions, et leur appliquent en général les mêmes principes et les mêmes raisonnements. Il y a cependant quelquefois dans certaines jouissances suaves et délicieuses, dont tous les membres sont pénétrés, des effets tellement purs et spirituels qu'il est difficile de ne pas y voir alors un caractère distinct de la simple vision corporelle, et comme un rejaillissement des splendeurs de la contemplation[2].

1. *La Montée du Carmel*, l. II, c. XI.

2. Lopez-Ezquerra. *Lucerna myst.* Tr. 5, c. XIII, n° 120. Quidam putant (*B. Joan. a Cruc.*, l. II, *asc. mont.* c., c. XVII) quod in sensibus supernaturaliter infunduntur earum species materiales, eodem tempore quo anima spiritualiter in divina cognitione et amore occupatur, quin illo unquam modo deriventur in sensus ab altissima, fervidaque animæ fruitione... N° 122. Sed longe probabilior est sententia D. Th. asserentis,

313. D. *Dieu manifeste-t-il quelquefois sa présence par des visions corporelles ?*

R. Les manifestations de Dieu ou théophanies sont des faits incontestables. L'ancien et le nouveau Testament en contiennent un grand nombre, et la vie des Saints nous en fournit aussi de très authentiques. Nous ne nous arrêterons pas à rappeler ces faits.

Ici vient se placer une question difficile à résoudre. Ces apparitions sensibles de Dieu sont-elles *personnelles*, comme disent les auteurs, ou bien Dieu manifeste-t-il sa présence par le ministère des Anges ? En ce qui concerne les apparitions sensibles de Dieu dans l'ancien Testament, l'opinion commune n'admet pas que ces apparitions aient été personnelles[1]. Saint Thomas donne pour raison que ces apparitions, ayant simplement pour but d'éclairer l'âme par des signes extérieurs, le ministère des Anges est suffisant ; les apparitions personnelles, au contraire, quand elles ont lieu, non seulement éclairent, mais sanctifient par la présence immédiate de Dieu[2]. Nous avons expliqué ailleurs comment les Anges

prædictas sensificationes a superiorum potentiarum efficaci motione in materiales indubie sensus redundare. « Quia cum superior pars animæ « intense movetur in aliquid, sequitur motum ejus etiam pars inferior ; « et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo est signum inten- « sioris voluntatis. D. Th. I, II, q. XXIV, a. 3, ad 1. »

1. D. Th. in I, dist. 16, a. 1, ad 4 : De ratione apparitionis non est nisi quod aliquod divinum in signo visibili manifestetur, non autem quod manifestetur origo unius personæ ab alia, nec inhabitatio secundum specialem modum essendi in eo cui fit apparitio, vel in aliquo alio, sicut patet in apparitione facta Abrahæ.

BENED. XIV. *De serv. Dei beat.*, l. III, c. 1, nº 4 : Dei apparitiones in veteri Lege juxta communiorem theologorum sententiam non fuerunt personales, ubi loquuntur : nec enim Deus ipse apparuit corpore a se assumpto, sed id efficit per Angelos, qui suam personam sustinuerunt.

2. D. Th. in I, dist. 16, a. 4. c. : In apparitione Veteris Testamenti illud exterius non referur ut signum ad illud quod interius est, sed ad aliquid aliud, sicut ad significandum Trinitatem, vel aliquid aliud : unde illud quod interius est, nihil aliud est quam ipsa cognitio vel illuminatio animæ de rebus quæ per signa exteriora significantur... Ideo ministerio Angelorum in illis apparitionibus utrumque factum est, scilicet et quod exterius est, et quod interius... In missione autem visibili... interius non

peuvent nous apparaître sous une forme corporelle (311).

En ce qui concerne les apparitions de Notre-Seigneur Jésus-Christ, après sa glorieuse Ascension, elles sont nombreuses, mais généralement impersonnelles. Saint Thomas ne parle que de l'apparition de Notre-Seigneur à saint Paul sur le chemin de Damas[1]. Tout le monde convient, du reste, que ces apparitions personnelles ont dû être très rares ; quelques-uns vont plus loin, et les nient formellement[2]. Sainte Thérèse est de cette opinion. « Un jour, dit-elle, après la communion, je vis très clairement Notre-Seigneur se placer auprès de moi : cet adorable Maître me consola avec de grandes marques de tendresse, et me dit entre autres choses : « Me voici, ma fille, c'est moi-même, mon« tre-moi tes mains. » Alors, daignant me les prendre et les approchant de son côté, il ajouta : « Regarde mes « plaies, tu n'es pas sans moi, le terme de cette courte« vie approche. » Je compris, par certaines choses qu'il me dit, que, depuis qu'il est monté au ciel, il n'est jamais

penitur tantum aliqua cognitio, sed aliquis effectus gratiæ gratum facientis qui est immediate a divina persona.

1. D. Th. III p., q. LVII, a. 6, ad 3 : Dignitati non derogat, si ex aliqua dispensatione Christus *quandoque* corporaliter ad terram descendat ; vel ut ostendat se omnibus, sicut in judicio ; vel ut ostendat se alicui specialiter, sicut Paulo, ut habetur, *Act.*, IX.

2. Bened. XIV. *De serv. Dei beat.*, l. III, c. I, nº 6 : Post Ascensionem ad cœlum, non omnes Christi apparitiones de quibus in novo Testamento, fuerunt impersonales, personalem fuisse illam, de qua Apost. I, ad *Cor.* XV, 3... quamvis probabiliter cæteras quæ post Christi Ascensionem contigerunt, apparitiones personales non fuisse dici possit... Suarez in 3 p. D. Th. T. 2, q. LVIII, a. 4, in fin., ait simpliciter et absolute verum esse, Christum post Ascensionem aliquando in terra fuisse.

Card. Bona. *De discr. spir.*, c. XIX, nº 4 : Quod vero nonnulli audacter scribunt, Christum Dominum alicui sancto, non per Angelum, sed per seipsum corporaliter apparuisse ; id unanimi Sanctorum Patrum sententiæ opponitur, asserentium a solo Paulo post Ascensionem in proprio corpore visum, nec ulli solido fundamento innititur : nam in Symbolo fidei ipsum ascendisse in cœlum, sedere ad dexteram Patris, et inde venturum profitemur, non ad aliquam particularem personam, quantavis sanctitate conspicuam, sed ad judicandos vivos et mortuos, ut justis præmia, supplicia reprobis æternum duratura decernat.

descendu sur la terre pour se communiquer aux hommes, si ce n'est dans le très saint Sacrement de l'autel[1]. »

314. D. *Que faut-il penser des apparitions de Notre-Seigneur dans le sacrement adorable de l'Eucharistie ?*

R. Ces apparitions, quand elles sont authentiques, sont évidemment des miracles de miséricorde et d'amour. Tantôt Jésus-Christ apparaît sous les traits d'un enfant ou d'un crucifié, tantôt on voit du sang s'échap-

1. *Additions à la Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, En 1604, on soumit à l'examen du Saint-Siège plusieurs assertions de sainte Thérèse qu'on jugeait dignes d'être censurées. Deux théologiens éminents furent désignés pour discuter les passages incriminés, Didace Alvarez, dominicain, et Jean Rada, franciscain. La censure V a trait au passage que nous venons de citer. Voici les réponses des deux théologiens (*Bibliot. carm.* per Martialem a S. J. B. p. 396. — *Hist. gen. Cong. ital.* T. I. l. II, c. XLIV) :

ALVAREZ. Hæc propositio irrationaliter notatur falsitatis aut temeritatis, nam sententia quæ asserit Christum, postquam in cœlum conscenderit, nunquam descendisse corporaliter ad nos sub propria specie, est probabilis, et asserta est a multis S. S. Patribus, et conformis multis locis sacræ Scripturæ, ut est videre apud Suarez, III p., q. LVII, a. 4, disp. 51, sect. 4, quamvis contraria sit valde probabilis, quam sequitur S. Th. III p., q. LVII, a. 6, ad 3. Et ibi Cajet. Potest autem contingere, quod ex duabus opinionibus probabilibus, ea quæ minus probabilis est, vera sit, et alicui personæ spirituali revelata. Nam ut dicit Arist. multa falsa sunt probabiliora veris.

RADA. Inter apparitiones Christi Domini, quas § 5, censura commemorat factas post Ascensionem, duæ sunt, quæ contra dictum Teresiæ, videntur vim aliquam habere. Primo illa facta Paulo in ejus conversione ; secundo illa facta Petro Roma discedenti, cum Christo sibi apparenti dixit : Domine quod vadis ? Quæ videntur factæ in reali præsentia Christi Domini. Cæterum cum probabilitate defendi potest, quod factæ sint absque reali et corporali discessu Christi e cœlo in terram... Colligitur ex sacris Doctoribus, alios asserere Paulum non vidisse Dominum oculis corporeis, alios vero eum vidisse, sed non in terra sed in cœlo, ad modum quo Stephanus vidit Christum stantem a dextris Dei, quod Deo elevante et fortificante potentiam visivam Pauli, fieri potuit. De apparit one facta Petro, teneri probabiliter potest, quod non fuerit facta in propria et reali præsentia, sed in figura. Quocirca, absque temeritate et errore sustineri potest dictum Teresiæ ; licet ego probabilius existimem multo, has duas saltem apparitiones, in reali et corporali præsentia Christi factas esse, ipso cœlorum sublimia non deserente. Divina enim potentia fieri potuit, ut simul utrobique esset, etiam circumscriptive, ut multi et gravissimi viri, cum Scoto tenent, quod divina potentia absoluta fieri valeat, ut idem corpus sit simul circumscriptive in pluribus locis. **(Nous réfutons plus loin cette iopnion des scotistes, 281, *note* 2).**

per de l'hostie ou remplir le calice. Ces phénomènes peuvent avoir lieu de deux manières : ou par une impression miraculeuse dans les organes, sans aucun changement dans l'hostie consacrée, ce qui a lieu ordinairement quand le Sauveur ne se fait voir qu'à un seul ; ou bien par quelque changement dans certains accidents sacramentels, comme la couleur, la figure, et autres choses semblables, sans toucher néanmoins à la quantité, sujet et soutien des autres accidents qui n'ont point varié. Dans l'un et l'autre cas, le corps de Notre-Seigneur ne cesse pas d'être présent sous les espèces eucharistiques, et les âmes favorisées de ces visions, sans s'inquiéter davantage de ce qu'il y a de sensible dans les images de Notre-Seigneur, doivent l'adorer avec amour et reconnaissance dans la divine Eucharistie[1].

1. D. Th. III p., q. LXXVI, a. 8, c. : Dupliciter contingit talis apparitio qua quandoque in hoc sacramento miraculose videtur caro, aut sanguis aut etiam aliquis puer. Quandoque enim hoc contingit ex parte videntium, quorum oculi immutantur tali immutatione, ac si expresse viderent exterius carnem, vel sanguinem, vel puerum, nulla tamen immutatione facta ex parte sacramenti. Et hoc quidem videtur contingere quando uni videtur... Quandoque vero contingit talis apparitio non per solam immutationem videntium, sed specie quæ videtur realiter exterius existente, et hoc quidem videtur esse quando sub tali specie ab omnibus videtur, et non ad horam, sed per longum tempus ita permanet... Corpus Christi non potest in propria specie videri nisi in uno loco, in quo definitive continetur. Unde cum videatur in propria specie, et adoretur in cœlis, sub propria specie non videtur in hoc sacramento... Et ideo dicendum est quod manentibus dimensionibus quæ prius fuerant, fit miraculosa quædam immutatio circa alia accidentia, puta figuram et colorem, et alia hujusmodi, ut videatur caro, vel sanguis, aut etiam puer... Et sic patet quod remanentibus dimensionibus, quæ sunt fundamenta aliorum accidentium... remanet vere corpus Christi in hoc sacramento.

LOPEZ-EZQUERRA : *Lucerna myst.*, tr. 5, c. IV, n° 35. Quædam ex prædictis animabus, dum Sacrosancto Missæ sacrificio intersunt, ad Eucharistiæ elevationem Puerum in hostia formosissimum intuentur, et interdum eam vident refulgentem, atque in carnem versam. Doceat eas director hujusmodi veritatem, Deumque in spiritu et veritate adorare, ab eis errorem eripiendo, quo putant Christum Dominum eo modo quo ab illis videtur in sacramento assistere, et eos doceat quod tenere et credere debent. Quod si forte ad hæc capienda intellectu sufficienti careant, moneat eos quod fidei credentes, ibi adorent vivum corpus Dominicum vere et realiter sub illis speciebus sacramentaliter contentum, nec putent esse eo modo quo illi conspiciunt, in quo possunt multæ illusiones commisceri.

Les auteurs font remarquer que le démon ne peut produire les apparitions eucharistiques qui sont vues d'un grand nombre de témoins et de longue durée, parce qu'il ne peut opérer aucun changement dans les accidents sacramentels ; son action s'exerce plus facilement quand il s'agit d'une apparition qui s'adresse à quelques personnes seulement et pour un temps très court, parce qu'il suffit alors d'impressionner directement l'organe visuel. On fait aussi observer que si les espèces sacramentelles n'existent plus, il n'y a pas de présence réelle de Notre-Seigneur, mais une représentation formée par les Anges. — Ce que nous disons ici des apparitions eucharistiques peut s'appliquer également à certains goûts délicieux qui remplissent quelquefois l'âme de suavité dans la réception d'une hostie consacrée[1].

315. D. *Que faut-il penser des apparitions de la très sainte Vierge, des Anges et des Saints ?*

R. Ces apparitions, quand elles sont authentiques, sont aussi des grâces exceptionnelles. On ne peut nier leur existence sans se mettre en contradiction avec les faits les mieux constatés. Les apparitions de la très sainte

1. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 5, a. 1, n° 7 : D. Thom. III p., q. LXXVI, a. 8, negat quod quando Christus Dominus apparet in Eucharistia in forma pueri, sit vera, et realis, et propria apparitio sed solum est facta ministerio angelorum... Et non desinit ibi esse corpus Christi per hujusmodi apparitiones et mutationes, manentibus tamen, et perseverantibus speciebus aliis sacramentalibus ; si enim istæ dissolvantur, non erit ibi corpus Christi. Advertendum tamen est, quod quando apparitio contingit ex specie realiter existente in ipsis dimensionibus remanentibus, se immiscere non potest dæmon ; tamen cum contingit immutatio ex parte videntium, facilius potest dæmon in h s se insinuare formando species in organo visus. Eodem modo dicendum est de gustu, aut de visu, multoties enim quibusdam concessa est dulcedo sensibilis in receptione sanctissimæ Eucharistiæ. — *Ibid.* n° 15 : Sciendum est apparitiones fieri posse per immutationem sensuum nostrorum. Ita scilicet, ut Angelus apparens nullum corpus assumat, sed solum oculum videntis immutet, et similitudinem aliquam inferat rei, quam videri vult. Et hac ratione fieri solent apparitiones in Eucharistia, quando in hostia videtur puerulus, etc.

Vierge sont généralement impersonnelles, croyons-nous, comme les apparitions de Notre-Seigneur après son Ascension : Dieu se sert alors du ministère des Anges pour représenter Marie auprès des hommes[1]. Les Anges[2] et les Saints[3] peuvent apparaître aussi ; ils se montrent ordinairement sous une forme humaine : ces corps prennent par miracle certaines dispositions extérieures ; ils se meuvent, mais les Anges et les Saints ne les vivifient pas, comme fait l'âme dans le corps (311). On peut en dire autant des âmes du purgatoire.

316. D. *Que faut-il penser des apparitions des démons et des damnés ?*

R. Avec la permission de Dieu, les mauvais Anges comme les bons peuvent nous apparaître, c'est un fait incontestable[4] ; ils se font voir ordinairement sous des formes immondes et effrayantes, mais ils peuvent aussi se transformer en anges de lumière.

Voici comment le Père Sébastien Michaëlis s'exprime

1. Card. Bona, *De discr. Spir.*, c. xix, n° 4 : Etiam Beatissimæ Virginis Dei genetricis apparitiones diversis locis, modis, atque temporibus factas gravissimi ac fide dignissimi testes affirmant, quorum auctoritas nulla potest exceptione labefactari : ipsas tamen apparitiones angelico ministerio factas omnino credendum est, explosa profanorum homit num improbitate, qui eas vel prorsus negant, vel curiosius quam par sit scrutari audent. Oportet enim in his quæ sensuum experientiam et naturalem intellectus aciem excedunt, sapere ad sobrietatem, et maximi doctoris Augustini imitari modestiam, qui ingenue fassus est se modum apparitionum ignorare.

2. D. Th. I p., q. li, a. 2, ad 2 (ut supra ii, 275, *note*). — *Ibid.*, ad 3 : Dicendum quod sicut aer in sua raritate manens non retinet figuram, neque colorem ; quando tamen condensatur, et figurari et colorari potest, sicut patet in nubitus ; et sic Angeli assumunt corpora ex aere, condensando ipsum virtute divina, quantum necesse est ad corporis assumendi formationem.

3. D. Th. Suppl. q. lxix, a. 3 : Secundum dispositionem divinæ providentiæ aliquando animæ separatæ a suis receptaculis egressa conspectibus hominum præsentantur. — III p., q. xlv, a. 3, ad 2 : Non est sic intelligendum, quasi anima Moysi suum corpus resumpserit ; sed quod anima ejus apparuit per aliquod corpus assumptum, sicut angeli apparent.

4. D. Th. Suppl., q. lxix, a. 3.

à ce sujet. « Quant à l'apparition visible du diable, on ne la doit trouver estrange, car il est apparu visiblement à Eve parlant familierement avec elle, et quant à ce qui est de la forme humaine, on ne peut nier qu'il ne soit en telle forme presenté à Jesus-Christ, jusques à prendre des pierres et les luy monstrer en disant : *Dic ut lapides isti panes fiant.* Si les diables ont representé des serpens, grenouilles, et autres choses devant Pharaon et tout le peuple, il n'est de merveille, s'il se représente à l'homme en forme d'homme... Saint Augustin ne s'est pas contenté de dire que cela se puisse faire : mais aussi donne la raison comme cela se fait : c'est par l'application des causes naturelles, moyennant lesquelles il forme tel corps que bon luy semble quant aux qualitez et quantité, qui ne sont que purs accidents, et mouvent aussi d'un mouvement local tels corps : mais non qu'ils les vivifient comme fait l'âme raisonnable le corps humain, car tel corps est un corps mort, et n'a que les seuls accidents extérieurs qui semblent avoir vie par le mouvement qui est opéré secrettement. Ores que tels corps ne soient vivans, par ainsi resoult S. Augustin : *Diabolus aptat sibi corpus aliquod tanquam vestem.* Et en telle manière il est souvantesfois apparu visiblement à S. Anthoine, comme le recite S. Athanase. Nous avons d'abondant S. Paul qui nous enseigne que Sathan se transforme en ange de lumière, c'est-à-dire qu'il prend quelquefois un beau corps humain en la manière des bons Anges pour se familiariser aux hommes, comme nous voyons dans l'Évangile, des bons Anges qui s'apparurent aux bonnes Dames qui cherchoient Jesus-Christ au sépulchre, et elles virent deux Anges qui estoient comme jouvenceaux de dix-huict ou vingt ans. Doncques c'est un poinct hors de contróverse en l'Escriture et aux docteurs de l'Église... Conclusion, le diable peut former de telle forme et figure que bon luy semble, un corps prins de l'air, et s'en revestir,

s'il n'est particulièrement cohibé par la divine Providence : ainsi resoult S. Thomas apres S. Augustin[1]. »

Quant aux apparitions des damnés, elles sont possibles, s'il plaît à Dieu de les permettre, car les réprouvés ne peuvent à leur gré sortir de l'enfer et parcourir la terre pour effrayer les mortels. On cite des faits qui paraissent certains. Néanmoins, comme ces sortes d'apparitions sont capables de porter la terreur et l'effroi dans les âmes, on doit reconnaître qu'elles sont très rares, et il faut les attribuer à l'imagination ou aux artifices des démons toutes les fois qu'elles ne reposent pas sur des fondements très sérieux[2].

317. D. *Que faut-il penser des apparitions corporelles des personnes vivantes ?*

R. Ces apparitions peuvent avoir lieu, soit par translation, soit par bilocation : des faits incontestables démontrent la possibilité de ces apparitions.

Il y a deux manières principales d'expliquer le fait de la bilocation : — La première, suivie par l'école aristotélicienne et thomiste, n'admet pas la possi-

1. *Discours des esprits*, Première Scholie. — D. Th. I p., q. CXIV, a. 4, ad 2 : Cum ipse (dæmon) possit formare corpus ex aere cujuscumque formæ et figuræ, ut illud assumens in eo visibiliter appareat, potest eadem ratione circumponere cuicumque rei quamcumque formam corpoream, ut in ejus specie videatur.

2. LOPEZ-EZQUERRA, *Lucerna myst.*, tr. 4, c. XIII, n° 116. Quidam æstimaverunt animas damnatorum quasi æterno carcere reclusas, nullo unquam modo posse ab illa horribili reclusione ad hunc mundum regredi, propterea omnes earum apparitiones judicant esse a dæmonibus factas, qui fingunt esse animas eorum, qui vel vere in illo profundo lacu commorantur, vel ipsi intendunt quod credatur esse damnatos... Nos vero non solum fatemur posse animas damnatorum (Deo permittente et disponente) e fetissimo illo carcere ad nos egredi (ut variis exemplis comprobabimus), verumetiam (Domino volente) posse iterum ad sua corpora revocari, dummodo earum sententia damnationis non fuerit definitiva, ut expresse docet D. Th. in I, dist. 43, q. II, a. 2, ad 3 ; et in IV, dist. 45, a. 1, ad 3... Forsan evenire poterit directori, quod aliqui, ad eum accedant affirmantes, se alicujus animæ damnatæ visionem vidisse ; quo in casu... habenda est cautela ; quia ut plurimum, non erit vera visio, sed imaginatio ; raro quippe a Deo permittitur, propter horribiles et violentos effectus quos parit in vidente.

bilité d'une bilocation véritable et réelle, et explique le fait de la double présence simultanée par une représentation angélique à l'un des deux endroits. — La seconde manière d'expliquer la bilocation, soutenue par les scotistes et par les partisans de la théorie leibnitzienne sur l'étendue et les corps, trouve tout simple d'admettre qu'un corps soit réellement présent simultanément en l'un et en l'autre endroit. Il n'entre pas dans notre but d'expliquer longuement le pour et le contre de ces deux opinions. On nous permettra néanmoins d'exposer aussi brièvement que possible l'opinion des thomistes qui est la nôtre.

Nous l'avons dit, d'après l'opinion des disciples de saint Thomas, on explique le fait de la bilocation par une représentation angélique à l'un des deux endroits. Le plus communément, le sujet de l'apparition demeure à l'endroit où il se trouve[1] ; cependant, s'il y a translation, c'est-à-dire si la personne est véritablement présente au lieu de l'apparition, rien ne s'oppose à ce qu'une représentation angélique prenne la place de la personne pour voiler son absence. Cette explication du phénomène de la bilocation est fondée sur la contradiction qui existe dans la présence simultanée d'un corps en deux lieux différents *circumscriptive*, c'est-

1. Benoit XIV (*De serv. Dei beat.*, l. IV, p. 1, c. xxxii, n° 18), parlant des apparitions corporelles des personnes vivantes, par exemple, des apparitions de saint François d'Assise, de saint Pierre d'Alcantara, etc..., s'exprime ainsi : Aliud est, unum idemque corpus hominis viventis eodem tempore esse in duobus locis, quam philosophi appellant *replicationem ;* aliud est, hominem vivum existentem in uno loco, apparere in alio loco distanti. *Præsens imago* non primum, sed secundum respicit casum in quo, si aptæ et firmæ adsint probationes, et cætera veræ apparitionis indicia non desint, una cum aliis, quæ diximus adesse debere, ut apparitiones mortuorum inter miracula recenseantur, et ut de eis habere possit ratio in judicio Beatificationis et Canonizationis, de miraculo non dubitarem, etiam ad prædictum effectum, *cum vera apparitio dari non possit, nisi ministerio Angelorum corpus aereum efficientium*, quod sine speciali Dei providentia, et insolito quodam modo efficere non possunt.

à-dire selon la mesure de sa propre quantité correspondante à la quantité du lieu[1].

Qu'on ne dise pas qu'un pareil phénomène se reproduit tous les jours dans le mystère de la divine Eucharistie ; car il n'y a pas parité entre la présence réelle du corps de Jésus-Christ en plusieurs lieux au Saint-Sacrement de l'autel, et la présence simultanée d'un autre corps en deux endroits. Le corps de Jésus-Christ est présent au ciel d'une présence naturelle, déterminée et limitée, *circumscriptive*, comme disent les théologiens, c'est-à-dire selon la mesure de sa propre quantité correspondante à la quantité du lieu. Le corps de Jésus-Christ est présent dans l'Eucharistie *sacramentaliter*, d'une présence sacramentelle et surnaturelle, sans y occuper un espace déterminé et limité par la quantité qui lui est propre dans son état naturel. Cette dernière présence de Jésus-Christ est sans doute incompréhensible pour nous ici-bas, mais nous concevons, aidés et soutenus par la foi, que le corps glorifié du Sauveur peut avoir, par la toute-puissance de Dieu,

1. Goudin, *Physica*, p. 1, disp. 3, q. iv, a. 2. *Secunda conclusio :* Etiam per miraculum fieri posse non videtur, ut idem corpus sit in pluribus locis præsentia circumscriptiva et quantitativa.

Le P. Guérinois, dominicain, dans son *Clypeus philosophiæ thomisticæ* (Phys., p. 2, q. v, a. 3, § 1), prouve ainsi la même conclusion : Dico : nec etiam per miraculum, sive de potentia Dei absoluta, idem numero corpus quantum, potest simul esse circumscriptive in pluribus locis. Hanc conclusionem perpetuo docet S. Thomas. In primis ergo, in IV, d. 44, d. 44, q. ii, a. 2, quæst. 4, ad 4, sic fatur : « Dicendum quod unum corpus esse « simul localiter in duobus locis, non potest fieri per miraculum. » Et infra : « Quod idem corpus sit localiter simul in diversis locis, includit contradictionem ; sicut quod homo careat ratione. » *Quodlib.*, item 3, a. 2, habet : « Dicendum, quod aliquod corpus esse localiter in aliquo loco, nihil est « aliud, quam corpus circumscribi et comprehendi a loco secundum commensurationem propriarum dimensionum ; quod autem comprehenditur « a loco aliquo, ita est in ipso loco, quod nihil ejus est extra locum illum ; « unde ponere, quod sit localiter in hoc loco, et tamen sit in alio loco, « est ponere contradictoria esse simul ; unde secundum præmissa, hoc a « Deo fieri non potest. » Similia habet verba, 1 p., q. lxxvi, a. 8, et q. lxxxi, a. 1, ad 2, et alibi sæpe. Hæc et alia innumera S. Doctoris testimonia adeo sunt clara, ut vix ullam patiantur explicationem in favorem oppositæ sententiæ.

ce genre de présence très véritable et très réelle. La contradiction n'existe, d'après saint Thomas, que dans la présence simultanée et *circumscriptive* d'un même corps en plusieurs endroits[1].

318. D. *Les apparitions ou visions corporelles sont-elles sujettes aux illusions ?*

R. Les apparitions ou visions corporelles sont sujettes aux illusions de l'imagination et du démon. Si la vision est commune à un grand nombre, c'est une preuve

1. Le P. Guérinois (*Phys.*, p. 2, q. v, a. 2, § 2) répond ainsi à l'objection que l'on peut tirer de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie : — Respondeo negando paritatem. Immediata siquidem ratio constituens corpus v. g. Christi modo sacramentali præsens in altari, est passiva substantiæ panis in corpus Christi conversio. Unde quia hæc passiva conversio simul multiplicari potest divinitus ad multiplicationem substantiarum panis in corpus Christi convertandarum, absque ulla corporis Christi multiplicatione : potest divinitus idem numero corpus Christi simul poni sub diversis speciebus panis in diversis altaribus, modo sacramentali. At ratio immediata constituens corpus circumscriptive præsens in loco, est quantitas circumscripta a loco ; unde quia repugnat, ut eadem numero quantitas simul circumscribatur a pluribus locis adæquatis, repugnat quoque, ut idem numero corpus sit simul præsens circumscriptive pluribus locis adæquatis.

Quod autem dicunt adversarii, nempe, rationes supra allatas pro nostra conclusione probanda, etiam probare, idem numero corpus non posse divinitus esse simul pluribus in locis, modo sacramentali, omnino falsum est. Etenim prima conclusionis nostræ ratio est, quod si idem numero corpus foret circumscriptive præsens simul pluribus in locis, multiplicaretur extensio localis, non multiplicata quantitate, quæ est immediata radix extensionis localis : hæc autem minime probat, idem numero corpus, v. g. Christi, non posse divinitus esse simul pluribus in locis, seu in altaribus, modo sacramentali ; quoniam sicut tunc multiplicatur in corpore Christi præsentia sacramentalis, ita etiam multiplicatur radix immediata præsenti sacramentalis, nimirum passiva conversio substantiæ panis in corpus Christi.

Ajoutons aux excellentes raisons du P. Guérinois un argument d'une grande valeur. Le saint Concile de Trente (Sess. XIII, c. 1) s'appuie sur la différence qui existe entre la présence réelle de Notre-Seigneur au ciel et au Saint Sacrement pour prouver qu'il n'y a pas de répugnance dans le mystère de l'Eucharistie : Nec enim hæc inter se pugnant, ut ipse Salvator noster semper ad dexteram Patris in cœlis assideat, juxta modum existendi naturalem ; et multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter præsens sua substantia nobis adsit, ea existendi ratione, quam etsi exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo, cogitatione per fidem illustrata, assequi possumus.

que l'apparition est réelle[1] ; dans le cas contraire, il faut examiner attentivement les dispositions du témoin[2]. Mais toute apparition réelle n'est pas exempte d'illusion : le démon peut se transformer en ange de lumière, et nous représenter Notre-Seigneur, la très sainte Vierge, et les Saints[3]. Il faut donc marcher dans cette voie avec une grande circonspection.

Les visions corporelles sont le plus souvent accordées par Dieu à ceux qui commencent, pour les détacher des choses terrestres et pour les attirer à son service, en les saisissant par l'appât des choses sensibles. Ce n'est pas d'ordinaire le signe d'une grande vertu, c'est plutôt l'indice d'une grande faiblesse, puisque Dieu emploie pour attirer à lui des moyens aussi extraordinaires. On doit juger de toutes les visions corporelles par les effets qu'elles produisent. Premièrement, si le trouble et la crainte qui saisissent l'âme de prime abord sont peu à peu suivis d'une grande joie, d'une paix durable, d'une lumière intérieure et d'une sainte disposition à la piété et à l'oraison, bien que ces effets ne soient pas encore complets, parce que l'âme n'est point assez purifiée, c'est une preuve que la vision vient de Dieu, car les visions diaboliques commencent par la jouissance sensible et finissent par la tristesse, le trouble et l'aridité. Secondement, les

1. D. Th. 1 p., q. LI, a. 2, c. : Ex quo manifestum fit hujusmodi contigisse secundum corpoream visionem, qua videtur id quod positum est extra videntem, unde ab omnibus videri potest. Tali autem visione non videtur nisi corpus.

2. Bened. XIV, *De serv. Dei beat.*, l. IV, p. 1, c. XXXII, n° 15 : Si probata sit fides ejus qui sibi factam refert apparitionem, esto ea contigerit, dum esset cum aliis et alii non viderint, ex hoc firmum deduci non posse argumentum adversus apparitionis veritatem ; quia potuit esse imaginaria, aut quia, si corporalis fuit, Deus facere potuit, ut unus videret, cæteri autem non viderint.

3. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 5, a. 1, n° 10 : Ista apparitio visibilis est omnium infima... Est insuper illusioni dæmonis multum exposita : quoniam virtute naturali potest ex aere formare, sicut possunt Angeli boni, et in illo Christum Dominum, aut Virginem Mariam, aut sanctum aliquem exhibere, vel seipsum Angelum lucis esse mentiri.

apparitions qui ont Dieu pour principe apportent toujours à l'âme des fruits de salut : une ardente charité et une grande énergie dans la pratique de la vertu, le renoncement à soi-même et à toutes choses créées, un saint zèle pour la perfection et surtout une profonde humilité. L'âme ainsi favorisée se garde bien de manifester indiscrétement ce qu'elle a vu, et ce n'est qu'avec une extrême répugnance qu'elle s'en ouvre à son père spirituel. Le contraire arrive dans les fausses visions : l'âme n'en éprouve qu'une vaine complaisance et en parle souvent sans motif[1].

319. D. *Quelle conduite faut-il tenir en présence des apparitions surnaturelles ?*

R. Ceux qui sont favorisés d'apparitions qui représentent Jésus-Christ, la sainte Vierge ou les Saints, ont trois choses à faire. Premièrement, il faut rendre à ces apparitions les honneurs qui leur sont dus, car lors même qu'elles seraient le résultat d'une illusion de l'imagination ou du démon, ces honneurs seraient rapportés aux personnes représentées dans l'apparition[2] ; cependant, s'il y avait quelque doute sur l'origine de ces phénomènes, comme il arrive surtout dans

1. Lopez-Ezquerra, *Lucerna myst.*, tr. 5, c. III, n° 23 : Si hæc visio sit a bono spiritu, quamvis anima sic contremiscat, paveat et conturbetur, sensim tamen roboratur et conquiescit, atque in se mirabile lumen et altissimam objecti cognitionem percipit, pariterque ardorem in voluntate. fervidamque promptitudinem ad bene operandum, non autem omnino pacificam, eo quod nondum est purgata... n° 24. Si autem hæc visio fiat a spiritu nequam, regulariter contrarios effectus parturit... n° 25. Alii sunt effectus bonæ visionis, scilicet animam suavi charitatis ardore conflagrare, miram fortitudinem, et robur infundere, per quod non solum redditur anima prompta et diligens ad omnia contemnenda propter Deum, verum etiam omnia quæ mundi et carnis sunt, despicit, fastidit et horret ut ait Dionysius carthusianus, *opusc. de vita inclus.*, c. XV, et omnia tantummodo quæ Dei sunt, amat, quærit, et concupiscit, et adeo profunde humilis redditur, quod potius eligeret mori, quam visionem suam magistro manifestare... Contrarii sunt effectus pravi spiritus.

2. Th. a Walgornera, *Ibid.*, n° 13 : Tria facienda sunt. Primo, Christus, ibi apparentem, vel Virginem Mariam, vel aliquem ex Sanctis aut Angelem everenter et devote suscipiat, et congrua adoratione vel cultu se illi sub-

les simples apparitions (310), il ne faudrait le faire que sous condition[1]. Secondement, on doit consulter son directeur, ou quelque personne de doctrine, capable de discerner si ces apparitions sont vraiment des grâces de Dieu : on le reconnaîtra à leur conformité à l'enseignement de l'Église et aux bonnes dispositions qui en résultent dans l'âme pour la pratique de la vertu. Troisièmement enfin, on doit se montrer très fidèle à retirer les fruits de sainteté que Dieu se propose en les accordant, et pour cela mener une vie toute surnaturelle, fondée sur une véritable et entière abnégation de soi même[2].

Sainte Thérèse donne à ce sujet d'excellents conseils. « Comme les confesseurs, dit-elle, ne peuvent voir le fond de l'âme, et que peut-être la personne qui est favorisée de ces apparitions ne saura pas leur en rendre compte, ils ont sujet de craindre, et ils doivent marcher avec une grande retenue jusqu'à ce que le temps fasse juger de ces visions par les effets qu'elles produisent. Ainsi, ils ne sauraient trop observer si cette personne avance de plus en plus dans l'humilité, et se fortifie dans les autres vertus... Un confesseur qui a une connaissance expérimentale de ces choses, verra bien vite si ce qu'on lui rapporte vient de Dieu, ou de

mittat. Nam quamvis ille esset diabolus, nullum est in hac adoratione periculum, ex quo ipse diabolum non adorat, nec veneratur, sed Christi, aut sanctorum imaginem sibi ostensam : quæ adoratio non in diabolum fertur, sed in Christum repræsentatum terminatur.

1. D. Th. in III, dist. 9, q. 1, a. 2, quæst. 6, ad 3 : Dicendum quod non potest diabolus, in specie Christi apparens, sine peccato adorari, nisi sit conditio actu explicata ; non enim sufficit solo habitu : quia ipsa novitas rei insolitæ, considerationem et attentionem requirit.

2. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th. Ibid.*, n° 13 : Secundo, convenienti tempore hanc apparitionem magistro spiritus, vel alii viro prudenti manifestabit, ut ab eodem de veritate apparitionis doceatur... Et consideret an apparitio sit divinæ Scripturæ et sensui Ecclesiæ consona... An ad charitatem et omnem virtutem se sentiet excitari... Tertio demum, curet vitam cœlestem æmulari, et ita vivere ut mundo mortuus, Deo vero vivus sit et appareat, et per omnimodam sui abnegationem magis ac magis ad cœlestia dona se disponat.

l'ennemi du salut, ou de l'imagination, principalement s'il a le don de discernement des esprits ; et pourvu qu'il l'ait et qu'il soit savant, quand même il n'aurait point d'expérience de ces faveurs surnaturelles, il ne laissera pas d'en bien juger. Mais il importe extrêmement, mes sœurs, que vous agissiez envers vos confesseurs avec une grande sincérité et vérité... Pourvu que vous vous conduisiez de la sorte, ne vous inquiétez et ne vous troublez de rien ; quand bien même ces visions ne viendraient pas de Dieu, si vous avez de l'humilité et une bonne conscience, elles ne vous nuiront pas. Notre-Seigneur saura tirer le bien du mal, et il fera tourner à votre profit les moyens employés par le démon pour vous perdre. Dans la pensée où vous serez que ce sont des faveurs du divin Maître, vous vous efforcerez de le mieux contenter, et d'avoir toujours devant les yeux la figure qui vous le représente. C'est ce qui faisait dire à un très savant homme que si le démon, qui est un si grand peintre, lui représentait une image de Notre-Seigneur qui parût vivante, il n'en serait pas fâché, parce qu'il la considérerait pour croître en dévotion, et aurait ainsi un moyen de battre l'ennemi avec ses propres armes. Quoiqu'un peintre soit un méchant homme, ajoutait-il, il ne faut pas laisser d'avoir du respect pour le tableau qu'il fait de Celui qui est pour nous la source de tous les biens. C'est pourquoi il improuvait le conseil donné par quelques-uns d'accueillir par des signes de mépris les visions qui mettraient devant les yeux l'image de Notre-Seigneur, parce que, disait-il, nous devons révérer l'image de notre Roi partout où elle se présente à nos regards. Je trouve qu'en cela il parlait d'une manière très juste[1]. »

320. D. *Peut-on désirer ou demander à Dieu des*

1. *Le Château intérieur.* Sixième demeure, c. IX.

apparitions ou autres connaissances surnaturelles extérieures ?

R. Il ne faut jamais désirer ni demander à Dieu ces choses surnaturelles extérieures ; il y a plus, nous devons les fuir comme des obstacles à une plus grande perfection et comme des occasions souvent fort dangereuses.

Il importe de le savoir, dit saint Jean de la Croix, quoique les effets extraordinaires qui peuvent se produire dans les sens corporels, soient l'œuvre de Dieu, il ne faut jamais s'y complaire, ni s'y confier avec assurance ; bien plus, il faut les fuir absolument, sans examiner s'ils dérivent d'un bon ou d'un mauvais principe. Plus ils sont extérieurs et corporels, moins il est certain qu'ils aient Dieu pour auteur ; car c'est le propre de son Etre de se communiquer à l'esprit. Il y a, en effet, pour l'âme, plus de sécurité et un profit plus réel dans les grâces intérieures que dans les consolations sensibles, d'où peuvent naître de fréquentes erreurs et de nombreux dangers. Le sens corporel se fait lui-même dans ces circonstances le juge et l'appréciateur des grâces spirituelles, et les estime telles qu'il les sent. Cependant, il y a autant de différence entre la sensation et la raison qu'entre le corps et l'âme, et en réalité le sens corporel est aussi ignorant des choses spirituelles qu'une bête de somme est incapable de raisonnement.

« L'attache à ces opérations extraordinaires entraîne dans le piége du démon, ou du moins apporte un obstacle considérable au progrès de la perfection... Ces phénomènes sont de nature à engendrer l'erreur, la présomption et la vanité ; par leur côté sensible et matériel ils émeuvent beaucoup les sens, et l'âme qui les juge d'autant plus extraordinaires qu'ils affectent davantage sa sensibilité, abandonne, pour les suivre, son conducteur assuré, la foi. Cette fausse lumière est

à ses yeux le moyen et le guide qui la conduiront au but de ses aspirations, c'est-à-dire à l'union divine ; mais loin de là, plus elle s'arrête à ces obstacles, plus elle s'écarte du chemin et se prive du moyen par excellence qui est la foi En outre, l'âme se voyant favorisée de grâces extraordinaires, en conçoit secrètement une certaine bonne opinion d'elle-même ; elle s'imagine être quelque chose devant Dieu ; or cette pensée est tout à fait contraire à l'humilité. D'autre part, l'ennemi du genre humain lui suggère de semblables sentiments, qui parfois se traduisent par des signes non équivoques. Dans ce but, il propose souvent des objets surnaturels aux sens, il fait apparaître aux yeux des figures de Saints, des splendeurs merveilleuses ; retentir aux oreilles des paroles astucieuses. Pour charmer l'odorat, il répand des parfums très suaves ; il flatte le goût par d'exquises douceurs et le toucher par d'ineffables délices, afin d'attirer les sens par tous ces appâts séducteurs, et de les entraîner dans une foule de maux.

« Règle générale : il faut toujours rejeter ces représentations et ces sentiments ; supposé même qu'ils viennent de Dieu, l'âme ne l'offensera pas en agissant de la sorte, et ne laissera pas de recevoir l'effet et les fruits dont Dieu veut la gratifier par ce secours... Si l'âme adhère volontiers à ces visions extérieures et à ces faveurs divines, il en résulte six principaux inconvénients. Premièrement, la perfection de la foi qui doit régir l'âme, diminue infailliblement : en ne fermant pas les yeux à tout le créé, elle se détourne de la voie qui conduit à l'union divine... Secondement, si l'on ne reconce pas à ces faveurs, elles font obstacle à la vie de l'esprit ; l'âme s'y arrête et cesse de prendre son essor vers l'invisible : c'est là une des raisons alléguées par Notre-Seigneur à ses disciples pour leur insinuer la nécessité de son éloignement, afin que le Saint-Esprit descendît sur eux... Troisièmement, l'âme

qui s'attache avec un sentiment de propriété à ces phénomènes mystiques, ne progresse pas dans la nudité d'esprit et le parfait abandon. Quatrièmement, le fruit et la vertu intérieure de ces communications se perdent, si l'âme concentre son attention sur ce qu'elles ont de sensible, c'est-à-dire sur l'accessoire... Cinquièmement, les faveurs divines reçues avec un sentiment de propriété et dont on ne fait pas bon usage deviennent inutiles. Or, les accepter volontiers et s'y arrêter, ou bien les conserver avec un esprit de propriété, et n'en tirer aucun profit réel, c'est tout un... Sixièmement, par l'adhésion de sa volonté, l'âme ouvre une porte au démon pour la tromper sur d'autres points semblables...

« C'est pourquoi il est sage de fermer l'entrée de notre âme à toutes ces visions par une crainte salutaire : en repoussant les mauvaises, on évite les tromperies infernales, et à l'égard des bonnes, on surmonte l'obstacle à la vie de la foi, dont l'esprit recueille alors tous les fruits... L'âme pratique-t-elle sous ce rapport l'abnégation et le véritable dépouillement, le démon cesse d'agir à la vue de l'inutilité de ses efforts, et Dieu augmente ses faveurs dans ce cœur humble et dégagé ; il l'élève et l'initie à de grandes choses, comme le serviteur qui fut trouvé fidèle dans les petites. Si la fidélité de l'âme est soutenue, le Seigneur ne laissera pas tarir la source de ses grâces, il la conduira ainsi peu à peu jusqu'à l'union et à la transformation divine... O homme spirituel !... renoncez à toutes les connaissances, à toutes les délectations qui affectent les sens extérieurs ; ces attaches, croyez-moi, sont le plus grand obstacle à la nuit spirituelle de la foi. Ces visions et ces connaissances n'ont aucune proportion avec Dieu et sont incapables de servir de moyens immédiats à l'union...

« Je me suis un peu étendu sur ces connaissances extérieures, ajoute saint Jean de la Croix en terminant cet intéressant chapitre dont nous ne donnons

ici que des extraits, cependant cette matière est si intarissable que je crains encore d'avoir été trop bref, en me bornant à donner ce conseil de ne jamais accepter les visions, révélations et autres choses extérieures et sensibles, si ce n'est dans certaines circonstances très rares, et après mûr examen de personnes doctes, spirituelles et expérimentées. Dans cette conjoncture même, il ne faut jamais les désirer[1]. »

Mais quelles sont les circonstances très rares où il serait permis de se rappeler les visions corporelles ? Cela pourrait arriver chez des âmes éprouvées par une grande aridité et qu'on espérerait encourager et ranimer par ce moyen. Toutefois, même dans cette circonstance, il faut avoir soin de ne point s'arrêter à l'*écorce* de ces visions, c'est-à-dire à la représentation claire et distincte de l'objet ; l'âme doit s'en dépouiller aussitôt pour s'élever à Dieu en esprit de foi, avec paix et suavité, effets salutaires que Dieu se propose dans toutes ces visions[2].

321. D. *Qu'est-ce qu'on entend par une vision imaginaire ?*

R. La vision imaginaire est la manifestation extraordinaire et intérieure d'un objet par des espèces sensibles ou images imprimées dans l'imagination et éclairées d'une lumière surnaturelle. Cette vision, non moins distincte que celle des yeux du corps, est produite par Dieu ou par les Anges, soit par la représentation ou excitation des espèces ou images que nous

1. *La Montée du Carmel*, l. II, c. XI.

2. Lopez-Ezquerra, *Lucerna myst.*, tr. 5, c. IV, n° 27. Quia hujusmodi visiones Deus tribuit animabus, non ut conserventur, sed ut ab eis, excitatione assumpta, animæ ad spiritualem et a sensibus absolutam Dei notitiam, in fide pura et fervida charitate assurgere possint, subindeque ut earum corticem materialem et indumentum renuntient... Propterea in prædictis visionibus, licet a bono spiritu procedant, debet curare magister, quod accepta earum medulla, sive excitatione, accidentia et corticem materialem quamprimum possint, repudient, atque ad simplicem Dei intuitum, per fidem et charitatem assurgere conentur.

avons reçues telles par les sens, soit par une combinaison surnaturelle des espèces acquises et conservées dans l'imagination, soit enfin par des images nouvelles infuses. La vision imaginaire est d'un ordre plus élevé que la vision corporelle ; elle s'étend plus loin, puisqu'elle peut représenter non seulement les choses présentes, mais aussi les choses passées et futures[1]. Les visions imaginaires se manifestent non seulement dans l'état de veille, mais aussi dans le sommeil : il y a entre ces deux sortes de visions imaginaires une grande analogie, et aussi quelques différences que nous aurons à signaler.

Nous ferons ici une remarque au sujet de certaines visions imaginaires. Plusieurs esprits trop crédules prennent facilement de simples visions imaginaires pour des phénomènes d'un ordre tout différent. Ainsi, visiter en esprit des contrées éloignées, se rendre un compte exact de tout ce qui s'y passe, n'est pas une preuve qu'on y soit allé en réalité, en corps et en âme, encore moins que l'âme seule s'y soit transportée : la vision imaginaire suffit pour expliquer ce phénomène. Que si l'on a été vu et entendu dans ces contrées éloignées, il faut recourir au phénomène de la bilocation tel que nous l'avons expliqué (317), ou bien admettre que la personne a été transportée en corps et en âme

1. Th. a Walgornera, *Theol. myst., D. Th.* q. III, disp. 5, a. 2, n° 1 : Visionem imaginariam diffinit D. Th. in expos. sup. c. I, Isaïæ, « cognitionem habitam per speciem receptam in imaginatione », repræsentantem aliquid divinum et cœleste, non minus clare, quam si corporeis oculis cerneretur. Potentia imaginativa est perfectior sensitiva exteriori, quia percipit res præsentes, præteritas et futuras, et impossibiles fingit... Fit autem hæc apparitio per species seu figuras et imagines rerum quas jam habemus, vel fit alicujus objecti, non prius quidem in seipso corporaliter visi, sed visi in aliquo sibi simili, et per partes, et tunc coordinantur species acquisitæ, quibus divinitus coordinatis, ipsum objectum adæquate repræsentatur : vel per novas imagines a Deo immissas.

Lopez-Ezquerra, *Lucerna myst.*, tr. 5, c. v, n° 39. Visiones imaginariæ... fiunt per species materiales... sed necessarium est quod... notitiam objecti anima a Deo accipiat.

par le ministère d'un Ange. Toutefois, qu'on se le rappelle, il ne faut pas multiplier les miracles sans nécessité[1].

322. D. *Quels sont les objets de la vision imaginaire?*

R. Les objets de la vision imaginaire peuvent être ou des images fidèles ou des symboles. Tous les objets de la vision corporelle sont accessibles à la vision imaginaire : Dieu, Jésus-Christ, la très sainte Vierge Marie, les Anges, les Saints, les âmes du purgatoire, les damnés, les vivants et jusqu'aux créatures inanimées.

323. D. *Que faut-il penser des songes ?*

R. Les songes peuvent être naturels ou surnaturels. Les songes naturels prennent leur source en nous-mêmes ; ils sont causés par la réminiscence des choses qui nous ont impressionnés dans l'état de veille ou par la combinaison des humeurs. Les songes surnaturels ont leur principe hors de nous-mêmes ; ces derniers peuvent venir d'un bon ou d'un mauvais principe, c'est-à-dire de Dieu ou du démon[2].

1. Lopez-Ezquerra, *Lucerna myst.*, tr. 2, c. II, n° 10 : Cum omnia quæ res faciunt ut causæ efficientes, possit Deus agere per se solum, proculdubio sufficere quod Deus speciem... infunderet potentiæ visivæ... — Ex hac irrefragabili ratione deducitur error multorum circa illas animas, quæ per proprias species objectorum infusas a Deo, vident aliquas res absentes, ut Indiam ;... putant enim sibique suadent illas vere, et realiter in Indiam fuisse translatas, et nimis errant, quia nullatenus illuc deferuntur, sed per dictas species infusas vident... — Multo magis incongruum rationi est affirmare, quod illuc in spiritu transportantur, ut vulgo dicitur..., quandoquidem spiritus nihil aliud sit nisi anima, quæ si corpore separaretur, unione destructa, necesse erat quod corpus moreretur, et indigeret novo miraculo ut anima iterum corpori uniretur, quod absque necessitate multiplicari non debet... Sed dicendum est, quod ire in spiritu, nihil aliud est, quam per supradictas species supernaturaliter infusas, objecta illa absentia ita intueri, quasi si anima ibi realiter inveniretur, sed nullo modo extra corpus spiritus defertur... — Quod si forte ita sit quod ibi ab accolis videantur, hoc potest fieri dupliciter : uno modo, si in corpore simul et spiritu sint ab Angelo asportati ; secundo, si angeli pro eis assumpto corpore aereo ibi apparuerint, eodem tempore quo in prædictis animabus species ejusdem loci supernaturaliter infunduntur... — Ad rationem objectam respondeo, quod remanere corpus quasi mortuum et cadavericum, non fit ex eo quod ab illo separetur anima, sed quia corpus patitur materiale deliquium.

2. D. Th. II, II, q. xcv, a. 6, c. : Somniorum causa quandoque quidem

Qu'il y ait des songes surnaturels divins, on ne peut en douter. La foi nous apprend que, dans tous les temps, Dieu s'est servi des songes pour révéler aux hommes ses saintes volontés. Sans remonter jusqu'au temps des Patriarches et des Prophètes pour en trouver des exemples, nous n'avons qu'à ouvrir l'Évangile, et, dès les premières pages, nous trouvons les trois songes de saint Joseph. La vie des Saints en contient aussi de nombreux exemples.

Il y a trois sortes de songes surnaturels divins. Dans les premiers, l'âme voit et entend l'objet qui lui apparaît et qui lui parle : ce sont les plus rares. Il en est d'autres, où l'âme entend très distinctement les paroles qu'on lui dit intérieurement, sans apercevoir en aucune façon, ni la personne qui lui parle, ni aucun autre objet : ceux-ci sont un peu moins rares. Enfin, il en est d'autres, où l'âme plongée dans le sommeil du corps, ne fait simplement qu'apercevoir les objets qui lui sont présentés en songe, sans entendre aucune parole qui lui en explique l'énigme : ces derniers sont les plus communs, mais aussi les plus mystérieux[1].

est interius, quandoque autem exterius. Interior autem somniorum causa est duplex : una quidem animalis, in quantum scilicet ea occurrunt hominis phantasiæ in dormiendo, circa quæ ejus cogitatio et affectatio fuit immorata in vigilando... Quandoque... est corporalis : nam ex interiore dispositione corporis formatur aliquis motus in phantasia... — Causa autem somniorum exterior similiter est duplex, scilicet corporalis et spiritualis. Corporalis... ab aere continenti, vel ex impressione cœlestis corporis... Spiritualis... quandoque quidem a Deo... Quandoque vero operatione dæmonum.

1. D. Th. II, II, q. CLXXIII, a. 2, c. : Si cui fiat divinitus repræsentatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias (ut Pharaoni et Nabuchodonosor)..., non est talis censendus propheta, nisi illuminetur ejus mens ad judicandum : sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiæ. Unde a quibusdam vocatur extasis prophetiæ, sicut et divinatio somniorum. Erit autem propheta, si solummodo intellectus ejus illuminetur ad dijudicandum etiam ea quæ ab aliis imaginarie visa sunt, ut patet de Joseph, qui exposuit somnium Pharaonis. — Card. BONA, *De discr. spir.*, c. XVI. Aliquando datum est alicui somnium (divinum), sed non ejus intelligentia, sicut Pharaoni et Nabuchodonosor : aliquando utrumque, sicut Prophetis. Alia, ut diximus, clare et aperte quod Deus vult manifestant : alia obscure, et per varias similitudines atque enigmata.

Les songes sont ordinairement moins certains et moins faciles à discerner que les visions imaginaires dans l'état de veille ; cependant, dans le sommeil, l'âme jouit d'un plus grand repos, et se trouve en général mieux disposée à recevoir l'impression de l'objet qui lui est présenté[1].

324. D. *Comment peut-on discerner les songes surnaturels divins des songes naturels et des illusions diaboliques ?*

R. Voici ce qu'on peut répondre de plus sûr et de plus exact à ce sujet.

Les songes naturels ont toujours une cause purement naturelle. Chez quelques-uns, ce sera l'idée d'un objet qui les aura frappés pendant le jour, et dont les espèces se réveillent pendant le sommeil ; chez quelques autres, ce sont des contes fantastiques et effrayants qu'ils ont entendus, et dont l'impression revient ensuite en dormant. Pour discerner les songes naturels de ceux qui ne le sont pas, on doit donc d'abord examiner s'ils ne sont pas les suites d'une imagination blessée par quelque sujet de crainte ou par quelque autre sorte passion, ou bien encore si ce n'est pas le résultat d'un sang appauvri par le défaut de nourriture. On doit aussi faire attention à ce que ces rêves renferment ; le plus communément, dans les rêves natu-

1. D. Th. I p., q. XII, a. 11, c. : Anima nostra quanto magis a corporibus abstrahitur, tanto intelligibilium abstractorum fit capacior. Unde in somniis et alienationibus a sensibus corporis magis divinæ revelationes percipiuntur, et prævisiones futurorum. — Et in Job, c. IV, l. III : *In horrore visionis nocturnæ, quando sopor solet occupare homines ;* tempus enim nocturnum, propter quietem, magis est congruum revelationibus percipiendis : in die enim a tumultibus hominum, et occupationibus sensuum mens quemdam strepitum patitur, ita ut susurrium verbi absconditi percipere nequeat... *Stetit quidam cujus... imago coram oculis meis...* Considerandum est, quod hujusmodi visa, quandoque apparent dormientibus, quandoque autem vigilantibus ; et veriora solent esse, et certiora, cum vigilantibus apparent, eo quod in vigilando est ratio magis libera, et quia in sommo spirituales revelationes minus discerni possunt a somniis friolis et consuetis.

rels, les idées n'ont rien de lié, et on n'y distingue aucun ordre, ni aucune suite : c'est un des traits les plus caractéristiques de ces songes. Tout y est quelquefois si bizarre, si ridicule et si extravagant, qu'on ne peut y ajouter foi sans faire preuve de superstition et de faiblesse d'esprit. Soit donc qu'on ait lieu d'attribuer un songe à quelqu'une des causes naturelles qui ont coutume d'en produire de semblables, soit qu'en le considérant en lui-même on n'y trouve qu'une confusion d'idées, on doit alors raisonnablement penser qu'un tel songe n'est pas surnaturel.

Mais tout songe surnaturel ne vient pas de Dieu, il peut aussi venir du démon. Pour qu'un songe surnaturel soit divin, il ne doit rien contenir qui soit opposé aux bonnes mœurs, ni contraire à quelque vérité révélée ; si un songe contredit le moins du monde quelque point du dogme ou de la morale évangélique, il est certain qu'il ne vient pas de Dieu, mais du démon. Quoiqu'on puisse encore quelquefois se tromper dans l'examen d'un rêve, qui ne contient que des choses conformes à la bonne doctrine et à la piété chrétienne, cependant d'ordinaire Dieu sait bien se faire sentir. Si c'est un pécheur, habitué à vivre tranquillement dans le crime, qui se voit troublé depuis un certain temps par des songes, il comprendra facilement avec un peu de bonne volonté, que c'est Dieu qui le poursuit. Si ce sont des âmes choisies et privilégiées, à qui Dieu accorde ces songes mystérieux, elles ne s'y tromperont pas, car la paix et la consolation qu'elles goûtent à leur souvenir, leur en découvrent assez la céleste origine. Il est vrai que le sens de ces songes n'est pas toujours aisé à pénétrer ; mais, en bien des occasions, ce qu'ils ont d'obscur et de caché se trouve plus tard éclairci par les événements[1].

1. D. Th. in Job, c. IV, l. III : Sciendum est enim quod aliquando propter nimiam commotionem fumositatum et humorum, vel omnino non apparent somnia, vel perturbata et instabilia, sicut in febricitantibu

On peut donc, jusqu'à un certain point, discerner les songes surnaturels divins des songes naturels et des illusions diaboliques ; une personne sage et expérimentée, après les avoir considérés et mûrement examinés en particulier dans toutes leurs circonstances, en découvrira le principe avec une sorte d'assurance. Du reste, il est quelquefois des songes si visiblement marqués du doigt de Dieu, qu'il est difficile de s'y méprendre, pourvu qu on y apporte l'attention et l'intelli-

solent accidere ; et hujus somnia, cum parum aut nihil spiritualitatis habeant, omnino absque significatione existunt. Cum autem humores et fumositates resederint, apparent somnia quieta et ordinata, quæ cum sint magis spiritualia, in intellectiva parte etiam quemdam vigorem habent ; et hujus omnia solent esse veriora... Item considerandum est, quod somnia, quæ sunt quieta, plerumque sunt reliquiæ præcedentium cogitationum : unde homo in somno frequentius videt illos cum quibus consuevit conversari : et quia talia somnia causam habent ex nobis, et non ab aliqua superiori causa, non sunt magnæ significationis... Considerandum est, quod hujusmodi apparitiones aliquando fiunt a spiritu bono, aliquando a malo : utroque autem modo in principio timorem patitur homo per insolitam visionem ; sed cum a bono spiritu apparitio procedit, timor in consolationem finitur.

Card. Bona, *De discr. spir.*, c. xvi, 4... Sunt quædam signa sive regulæ ex ipsis somniis assumptæ, quibus vir sapiens et expertus facile potest conjicere, ex qua causa proveniunt... — 1. Naturalium alia sunt temere et fortuito occurrentia, et quæ nihil prorsus significant, nec ullam cum futuris connexionem habent : et hæc omnino rejicienda, atque spernenda sunt. Alia statum, et constitutionem, sive temperamentum somniantis indicant ; et ex his solent medici morborum causas investigare. Nulla autem sunt, quæ naturaliter futura contingentia præsagiant. — 2. Somnia quæ inutilia, superstitiosa, et vana suggerunt : quæ tetra, horribilia, aut obscena repræsentant, vel ad malum quocumque modo provocant : seu quibus occulta manifestantur ob solam curiositatem vel ad inanem scientiæ ostentationem spectantia : aut futura prædicuntur, quæ postea ex eventu falsa dignoscuntur, a dæmone vel a natura oriri evidens est. — 3. Si somnia accidant incomposita, turbulenta, ridicula, monstruosa, et quæ statim evanescunt ac dissipantur, non sunt a Deo : ipse enim omnia facit in numero, pondere, et mensura, nec est aliquid inordinatum vel inutile in operibus ejus... — 4. Divinorum indicia sunt res ipsæ, quæ per somnium innotescunt, si ejus generis sunt, ut nonnisi a Deo revelari queant,... nisi forte talia fuerint, ut ea diabolus ex conjecturis vel aliunde scire possit. Solet etiam Deus, cum somnia immittit, miro quodam fulgore mentem illustrare, et voluntatem sic afficere, ut illis firmiter hæreat, et certo sciat a Deo esse, nec ullo unquam tempore eorum obliviscatur. — ...5. Tutiora et certiora indicia sunt quæ ex ipsis rebus in somniis ostensis desumuntur. — Quibus et illa adjungi debent, quæ allata sunt, cum de spiritibus discernendis actum est.

gence nécessaires. Toutefois, pour découvrir et pénétrer le sens caché de ces songes, il faut toujours une lumière d'en haut ou vision intellectuelle, que Dieu accorde ou refuse à son gré[1].

325. D. *Les visions imaginaires sont-elles sujettes aux illusions ?*

R. Sans aucun doute. En effet, les visions imaginaires peuvent être naturelles ou surnaturelles : naturelles, elles sont le produit de notre imagination surexcitée par une activité excessive ou par un état maladif ; surnaturelles, elles sont formées en nous sans nous passivement ; ces dernières viennent de Dieu ou du démon. « Le sens de l'imagination, dit saint Jean de la Croix, est celui dont le démon s'empare le plus facilement, c'est la porte par où il pénètre dans l'âme avec tous ses artifices. C'est là aussi, comme dans une place publique ou comme dans un port, que l'entendement vient prendre et mettre en réserve ses provisions. Dieu s'y présente pour offrir à l'intelligence des images et des pensées salutaires, et le malin esprit, de son côté, s'empresse d'accourir avec l'appât de ses représentations trompeuses[2]. »

Les visions imaginaires sont donc sujettes aux illusions : le démon peut nous tromper et nous pouvons nous tromper nous-mêmes.

326. D. *Comment peut-on discerner les visions imaginaires divines des jeux de l'imagination et des illusions diaboliques ?*

R. Les auteurs donnent trois signes principaux qui

1. Card. Bona, *Ibid.* Somnia, ea præsertim quæ futura præsagiunt, rarissima sunt, et non nisi ob aliquem insignem causam quæ ad publicam utilitatem spectet immitti solent : quorum significationes, cum a solo Dei consilio et voluntate institutæ sint, ejus duntaxat revelatione innotescere hominibus possunt.

2. *La Montée du Carmel*, l. II, c. XVI.

servent à distinguer les visions imaginaires divines des contrefaçons de l'imagination et du démon.

Premièrement, la vision imaginaire divine ne dépend ni de notre industrie, ni de notre tempérament. On ne peut donc pas la produire ni l'éloigner à volonté ; elle vient subitement et dure peu[1]. Secondement, la vision imaginaire divine laisse l'âme dans une très grande paix ; le contraire arrive quand le démon en est l'auteur[2]. Troisièmement, la vision imaginaire est facile à reconnaître à ses fruits ; si Dieu en est l'auteur, on verra l'âme ornée de toutes les vertus, et en particulier humble et soumise ; si c'est le démon, on découvrira bientôt son orgueil et sa duplicité ; si c'est l'imagination, des regards clairvoyants ne tarderont pas à s'en rendre compte, car la vanité, la curiosité, une vertu superficielle, et l'inconstance dans le récit, sont les conséquences d'une imagination dévoyée et vagabonde[3].

1. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 5, a. 2, n° 8 : Vera visio imaginaria facile discernitur ab imaginationis fictione : fictio siquidem ab ipsa imaginatione descendente fabricatur... Vera visio imaginaria procedens a Deo accidit animæ vix aliquid cogitanti, subito quippe divinitus objectum potentiæ manifestatur... Si quis diu Dominum imaginationis actu contemplaretur, non vere esset imaginaria visio.

2. D. Th. in Job, c. IV, l. III : In consolationem finitur. — Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th. Ibid.* Vera visio imaginaria... animam timore prius turbat, ut postmodum in felici et suavissima pace relinquat. — Card. Bona, *De discr. spir.*, c. XIX, n° 10. Sancti Patres optimum esse judicium bonæ apparitionis docent, si ad primum aspectum ejus qui apparet perturbetur homo, et terrore ac horrore quodam concutiatur ; postmodum vero ab omni anxietate ac timore liber, interna quadam dulcedine perfundatur, quæ charitatem et humilitatem augeat, et altissimæ perfectionis desiderium excitet. Quod si initio lætitia quædam oriatur in mente, quæ postmodum in horrorem et mœrorem convertatur : aut horror initio conceptus diu perseveret ; signa hæc sunt quod ille qui apparuit spiritus nequam est. Hunc vero terrorem initio apparitionis non credo esse signum universe verum, in his enim qui angelicis sanctisque visionibus assueti sunt, cessare videtur hujusmodi terror, ipsa assuetudine terrorem tollente.

3. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th. Ibid.*, n° 11 : Facile colliget et cognoscet qualis sit arbor... Si fuerit a Deo, præter alia signa, videbit animam humilem, virtutis amatricem, et in verbis sinceram. Si fuerit a dæmone, videbit e contra eamdem animam superbam, virtutis umbram,

Sainte Thérèse expose d'une manière très intéressante les différents caractères de la vision imaginaire divine. « Je viens maintenant, dit-elle, aux visions que l'on appelle imaginaires. On dit qu'elles sont plus exposées que les intellectuelles aux artifices du démon, et je pense qu'il en est ainsi... Lorsque Notre-Seigneur veut donner à une âme un gage tout particulier de son amour, il lui fait voir clairement sa très sainte Humanité, en se montrant à elle de la manière qu'il veut, ou tel qu'il était quand il conversait dans le monde, ou tel qu'il apparaissait après sa résurrection. Et quoique cette vision passe, pour ainsi dire, avec la rapidité de l'éclair, néanmoins la glorieuse image de l'Homme-Dieu demeure si vivement empreinte dans l'imagination, qu'il me paraît impossible qu'elle s'en efface jusqu'au jour où l'âme lui sera éternellement unie dans la gloire... Ni l'imagination en mille années, ni l'entendement avec tous ses efforts ne sauraient nous donner une idée de cette beauté et de ce plaisir, et toutefois l'âme est saisie d'une sainte terreur en présence de la majesté de son Dieu. Elle n'a pas besoin de demander, ni qu'on lui dise quel est Celui qu'elle contemple, il se fait trop bien connaître à elle comme le Maître absolu du ciel et de la terre... Si l'âme est capable de considérer longtemps Notre-Seigneur, je ne crois pas que ce soit une vision, mais plutôt l'effet d'un grand effort d'imagination : et cette figure qu'elle croira voir sera comme inanimée et comme morte, en comparaison de celle que l'âme voit dans ces heureux moments où cet adorable Maître se montre véritablement à elle.

« Il est des personnes, et j'en connais plusieurs, dont l'imagination est si vive, et dont l'esprit travaille de telle sorte, qu'elles croient voir clairement tout ce qu'elles pensent. Mais si elles avaient eu de véritables

et in suis revelationibus mendacem. Si fuerit ab imaginatione propria facta, videbit animam vanam, curiosam, nec in virtute fundatam, et in dictis suis inconstantem.

visions, elles reconnaîtraient sans ombre de doute que les leurs ne sont que des chimères. Comme elles sont un pur travail de leur imagination, non seulement elles ne produisent aucun bon effet, mais elles les laissent beaucoup plus froides que ne ferait la vue de quelque dévote image ; en outre, elles s'effacent de l'esprit beaucoup plus vite qu'un songe, ce qui achève de prouver le mépris qu'on en doit faire. Dans les vraies apparitions de Notre-Seigneur dont je parle, c'est tout le contraire. Car lorsque l'âme ne pense à rien moins qu'à voir quelque chose d'extraordinaire, cet adorable Maître se présente à elle tout à coup, remue tous ses sens et toutes ses puissances, et après l'avoir agitée de trouble et de crainte, la fait jouir d'une heureuse paix... L'âme est alors instruite des plus grandes vérités d'une manière si admirable, qu'elle n'a pas besoin de maître qui lui en donne l'intelligence ; Celui qui est la véritable sagesse l'a rendue capable, sans aucun effort de sa part, de les saisir et de les comprendre. Elle garde pendant quelque temps une telle certitude que cette vision vient de Dieu, que, quoi qu'on puisse lui dire de contraire, on ne saurait lui faire appréhender d'être trompée[1]. »

327. D. *La vision imaginaire divine pendant l'état de veille se produit-elle avec ou sans extase ?*

R. La vision imaginaire divine pendant l'état de veille, ne se produit guère, croyons-nous, sans extase, surtout quand il s'agit de la sainte humanité de Notre-Seigneur ; autrement il ne serait pas possible de distinguer l'apparition intérieure des impressions extérieures ; cette abstraction des sens est plus ou moins complète, selon qu'il est nécessaire à l'objet de la vision[2]. Sainte Thérèse donne une autre raison. « Lorsque

1. *Le Château intérieur.* Sixième demeure, c. IX.
2. D. Th. II, II, q. CLXXIII, a. 3 : Quando fit revelatio prophetica secundum formas imaginarias, necesse est fieri abstractionem a sensibus, ut

cet adorable Maître, dit-elle, accorde cette faveur à une âme, elle tombe presque toujours en extase, parce que sa bassesse ne peut soutenir une vue qui inspire tant d'effroi... C'est à cause de cela que le Seigneur suspend toutes les puissances de l'âme, aidant ainsi sa faiblesse, afin que, ravie hors d'elle-même, elle puisse s'unir à son Dieu[1]. »

Si la vision imaginaire est d'un ordre inférieur, les auteurs reconnaissent que les effets de la vision sont moins caractérisés ; l'abstraction des sens pourrait donc, en ce cas, être moins complète, soit que la suspension générale soit imparfaite, soit que tous les sens ne soient pas suspendus en même temps[2].

328. D. *La vision imaginaire divine à l'état de veille est-elle toujours accompagnée d'une vision intellectuelle qui l'explique ?*

R. Sainte Thérèse, parlant des apparitions de Notre-Seigneur, s'exprime ainsi : « Ces deux visions (l'imaginaire et l'intellectuelle) viennent presque toujours ensemble : ainsi, par la vision imaginaire, on voit des yeux de l'âme l'excellence, la beauté et la gloire de la très sainte humanité de Notre-Seigneur : et par la vision intellectuelle, on voit en lui le Dieu qui peut tout, ordonne tout, gouverne tout, remplit tout de son amour[3]. » Saint Thomas affirme également qu'il n'y a pas de vision imaginaire parfaite, sans l'intervention d'une vision intellectuelle qui en fait voir et

talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea quæ exterius sentiuntur. Sed abstractio quandoque fit perfecte, ut scilicet nihil homo sensibus percipiat, quandoque autem imperfecte, ut scilicet aliquid percipiat sensibus, non tamen plane discernat ea quæ exterius percipit, ab his quæ imaginaliter videt.

1. *Le Château intérieur*. Sixième demeure, c. IX.

2. Th. a WALGORNERA, *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 5, n° 6 : Certum est, quod non semper est æque perfecta, nec tam viva visio imaginaria... dum aliquid aliud ab humanitate Christi manifestatur, ut ipsa constat experientia.

3. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, c. XXVIII.

pénétrer le sens mystique[1]. Cependant, si la vision imaginaire était d'un ordre inférieur, la vision intellectuelle pourrait devenir inutile, ou moins indispensable ; elle serait inutile, si l'objet de la vision s'expliquait suffisamment par lui-même.

329. D. *Peut-on désirer ou demander à Dieu des visions imaginaires ?*

R. Agir ainsi serait entrer dans une voie très imparfaite et très dangereuse.

« Règle générale, dit saint Jean de la Croix, l'entendement ne doit pas se préoccuper des connaissances et des visions imaginaires, ni se nourrir de ce qui s'offre à lui sous la forme d'images et d'idées particulières, s'agit-il de celles dont Dieu est l'auteur, et à plus forte raison de celles qui sont produites par le prince des ténèbres. Si l'âme veut acquérir la pureté, la simplicité et le dépouillement indispensables à l'union divine, elle ne doit tenir compte ni des unes ni des autres. En voici la raison : les accepter, c'est donner par là même accès à des formes sensibles et à des moyens fort limités, tandis que la sagesse de Dieu infiniment pure et simple, à laquelle l'entendement doit s'unir, n'admet ni mode, ni forme aucune, et n'est point renfermée dans les bornes étroites d'une connaissance distincte. Or, pour unir ces deux extrêmes, l'âme humaine et la divine Sagesse, il est nécessaire d'établir entre elles une sorte de proportion et de ressemblance ; par conséquent, il faut que l'âme se revête de pureté et de simplicité, et cesse de se restreindre aux conceptions particulières[2]. »

Un peu plus loin, saint Jean de la Croix revient sur le même sujet. « Quant aux visions imaginaires, j'affirme qu'en tout temps, dans l'état de perfection comme dans

1. D. Th. *de verit.*, q. XII, a. 12, c. : Non potest esse aliqua prophetia, quæ habeat acceptionem sine judicio, unde nec imaginariam visionem sine intellectuali.
2. *La Montée du Carmel*, l. II, c. XVI.

un état moins parfait, alors même que ces connaissances et ces visions sont de Dieu, l'âme ne doit pas y aspirer, ni s'y arrêter longtemps, pour deux motifs. — Premier motif : ces grâces, ainsi que nous l'avons dit, produisent leur effet passivement en l'âme, sans que celle-ci puisse y mettre obstacle, bien qu'elle soit libre d'en repousser le mode. Par conséquent l'effet accessoire est compensé éminemment, quoique d'une tout autre manière, par une communication plus abondante de l'effet essentiel qui s'opère dans l'âme. Il n'y a aucune trace d'imperfection ni d'égoïsme à renoncer à ces faveurs avec humilité et respect, c'est plutôt la preuve d'un véritable désintéressement et d'une abnégation parfaite : deux excellentes dispositions pour arriver à l'union divine. — Second motif : en agissant ainsi on se délivre du travail nécessaire pour discerner les visions vraies des fausses : travail qui n'est jamais sans péril, examen superflu où il n'y a d'autre profit pour l'âme que perte de temps et inquiétude. Cet examen expose encore l'âme à de nombreuses imperfections, entrave sa marche progressive, en ne l'affranchissant pas des minuties de ces connaissances particulières[1]. »

On le voit, les visions imaginaires quoique plus parfaites en elles-mêmes que les visions corporelles, n'en sont pas pour cela plus désirables, ni plus profitables aux âmes que Dieu appelle à la sublimité de l'union divine.

330. D. *Pourquoi Dieu envoie-t-il ces visions imaginaires, puisqu'elles exposent les âmes à tant d'écueils et de dangers ?*

R. « Avant de répondre à cette difficulté, dit saint Jean de la Croix, il est bon d'établir trois principes. Le premier est de saint Paul : « Les choses qui exis-« tent ont été établies par Dieu (*Rom.*, XIII. 1). » Le

1. *Ibid.*, c. XVII.

second nous est enseigné par l'Esprit-Saint au livre de la Sagesse où il est écrit : « La Sagesse de Dieu atteint « d'une extrémité à l'autre avec force, et dispose « tout avec suavité (*Sap.*, VIII, 1). » Enfin le troisième nous est fourni par l'école : « Dieu meut tous les êtres, « chacun selon le mode de leur nature. »

« C'est une conséquence évidente de ces principes que, pour mouvoir l'âme et l'élever de l'extrême abîme de sa bassesse à la hauteur souveraine de l'union, Dieu doit nécessairement procéder avec ordre et suavité, et d'une manière qui soit en rapport avec la condition de l'âme elle-même. Or, dans l'ordre des connaissances, ce qui se présente tout d'abord à l'âme, ce sont les formes et les images des choses créées ; sa manière ordinaire de connaître et d'entendre dépend des sens. Donc pour la conduire avec suavité à la science suréminente de l'amour, le Seigneur doit commencer par toucher l'âme à l'extrémité infime des sens, afin de l'élever progressivement selon sa nature jusqu'à l'autre extrémité qui est sa divine Sagesse, infiniment éloignée des sens. C'est pourquoi Dieu, se proportionnant ainsi au mode d'intelligence naturel ou surnaturel de sa faible créature, l'instruit premièrement à l'aide de la voie discursive et des moyens sensibles, comme les visions, les représentations imaginaires et les autres connaissances, pour la rendre ensuite participante de son Esprit... Dieu perfectionne l'homme en se conformant à la mesure de l'homme, c'est-à-dire en le conduisant par gradation des choses les plus basses aux plus élevées, à savoir des impressions extérieures aux sentiments intérieurs... L'âme contracte peu à peu l'habitude du bien, et se rend ainsi capable de recevoir la substance même de l'Esprit, incompatible avec une vie purement extérieure.

« Si l'âme a dû traverser la voie des sens pour atteindre ce terme désirable, à mesure qu'elle s'en approche, elle s'éloigne des moyens sensibles du raisonnement et des représentations imaginaires. Mais elle

devra de plus s'affranchir de tout ce qui pourrait être à la portée des sens, même relativement aux faveurs célestes, avant d'espérer jouir d'un commerce plus intime avec Dieu... L'âme parvenue à la perfection ne reçoit plus rien des sens, et n'emploie plus leur intermédiaire comme base principale de ses rapports avec Dieu ; d'ailleurs, le besoin qu'elle en éprouvait autrefois n'existe plus aujourd'hui. C'est l'enseignement de saint Paul : « Quand j'étais enfant, je parlais en enfant, je jugeais en enfant, je raisonnais en enfant ; mais lorsque je suis devenu homme, je me suis défait de tout ce qui tenait de l'enfant (*I Cor.* XIII, 11). » Si l'âme voulait toujours être assujetie à l'action des sens et aux connaissances qui en résultent, elle resterait à l'état d'enfance, parlerait de Dieu comme un enfant, jugerait de lui en enfant, et n'aurait de lui que des idées puériles. S'attachant à l'écorce des sens, qui convient à l'enfance de la vie spirituelle, elle ne parviendrait jamais à la substance de l'Esprit, c'est-à-dire à l'âge de l'homme parfait. C'est pourquoi, semblable à l'enfant qui a besoin d'être sevré avant de recevoir une nourriture plus forte et plus substantielle, l'âme désireuse d'atteindre le sommet de la perfection, doit se garder d'accueillir les révélations avec empressement, lors même qu'elles ont Dieu pour auteur[1]. »

De tout ce qui précède on peut conclure que les visions imaginaires sont généralement propres aux commençants et à ceux qui, sans être encore bien purifiés, font des progrès dans la vertu ; néanmoins, Dieu, pour des fins particulières les accorde aussi quelquefois aux parfaits[2]. A tous, aux parfaits comme aux impar-

1. *La Montée du Carmel*, l. II, c. XVII.

2. Lopez-Ezquerra, *Lucerna myst.* tr. 5, c. v, n° 42. Imaginariæ visiones regulariter eveniunt, vel incipientibus, vel proficientibus nondum bene purgatis, ut communiter tenent mystæ... c. VI, n° 59. Nec huic obstare poterit quod,... perfectissimæ feminæ in statu perfecto visiones imaginarias habuerint, quia Deus suorum favorum Dominus est. Et licet ex sua natura visio imaginaria sit communicatio spiritus imperfecti, secundum

faits, on doit faire comprendre qu'il faut procéder avec une grande prudence et un grand détachement en ce qui concerne ces faveurs extraordinaires. A la vérité, on peut reconnaître l'utilité de ces visions, quand elles sont vraies et qu'on en fait bon usage, car ce sont alors des grâces qui contribuent à nous faire avancer dans une union de plus en plus parfaite avec Dieu par la connaissance et par l'amour ; néanmoins, il ne faut pas l'oublier, toute la perfection consiste dans la divine charité[1]. On tiendra donc un juste milieu entre une affection déplacée et une crainte exagérée : avec cette sage discrétion, la grâce de Dieu ne manquera pas de venir en aide aux âmes qui marchent dans les voies extraordinaires.

331. D. *Qu'est-ce qu'on entend par une vision intellectuelle ?*

R. La vision intellectuelle est la manifestation certaine et indubitable d'un objet à l'intelligence, sans aucune dépendance actuelle des images sensibles. L'objet de la vision intellectuelle est représenté, au degré inférieur, par des espèces intelligibles acquises, appliquées ou modifiées surnaturellement ; au second degré, par des espèces nouvellement infuses ; au degré le plus élevé, par des espèces infuses d'un ordre tellement supérieur qu'on croit, disent les auteurs mystiques, jouir d'une vision certaine de Dieu, ce qui ne doit pas s'entendre d'une vision intuitive et immédiate (151) ; aux deux degrés inférieurs de la vision intel-

vero divinæ dispositionis propositum, et in illo tunc poterit esse status perfecti.

1. Lopez-Ezquerra, *Lucerna myst.*, tr. 5, c. VI, n° 55. Ratio eorum qui ejusmodi formarum conservationem defendunt, ea potissimum est, quod multum juvant ad spiritualem et mysticam unionem ; quod non negamus, si veræ sint, eisque (ut par est) bene utatur anima. Sed debemus bene investigare, in quo consistat hoc adjutorium, nam profectus animæ in eo consistit, quod magis, magisque ad perfectam Dei cognitionem et amorem excitetur, quia tota legis perfectio est dilectio.

lectuelle, l'objet est quelquefois présent, d'autrefois absent. Quel que soit l'objet représenté, il faut une lumière surnaturelle et divine pour le voir et pour s'en rendre compte[1]. Les auteurs ne sont pas d'accord sur la nature de cette lumière : les uns prétendent que c'est le don de sagesse et quelquefois la lumière de la prophétie, les autres se contentent de dire que c'est ou le don de sagesse ou une lumière d'un ordre très élevé, d'autres enfin, avec Denys-le-Chartreux, disent que la lumière de la foi et des dons de sagesse et d'intelligence peut suffire dans toute vision intellectuelle, quelle que soit sa perfection et la nature de son objet[2]. Cette divergence d'opinions importe peu, et nous ne ne reviendrons pas ici sur une question dont nous avons déjà parlé (198-494). — Quant à l'objet de la vision

1. D. Th. *de verit.*, q. XII, a. 12, c. : Vel est acceptio ab intellectu, utpote quando ita clare veritatis cognitio intellectui infunditur, ut non ex similitudine aliquarum imaginum veritatem accipiat. — In Isaiam, c. 1 : Aut est species existens tantum in intellectu, et dicitur visio intellectualis. — II, II, q. CLXXIII, a. 2, ad 2 : Visio intellectualis non fit secundum aliquas similitudines corporales et individuales ; fit tamen secundum aliquam similitudinem intelligibilem... quæ quidem similitudo intelligibilis in revelatione prophetica quandoque immediate a Deo imprimitur, quandoque a formis imaginatis resultat secundum adjutorium prophetici luminis, quia ex eisdem formis imaginatis subtilior conspicitur veritas secundum illustrationem altioris luminis.

Th. a Valgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 5, a. 3, n° 4 : Visio intellectualis diverso contingit medio, ut docet D. Th. *de verit.*, q. XII, a. 7. In infimo gradu fit per species acquisitas in intellectu præexistentes, divinitus tamen applicatas, cum reali aliquando præsentia rei visæ. In sublimiori gradu fit per species novas divinitus infusas, cum eadem aliquando reali præsentia. In supremo gradu compossibili cum fide, videtur fieri in ipso Deo, non tamen clare viso. Quodcumque tamen sit medium in quo perficitur hæc visio, *medium quo* semper est aliquod lumen spirituale, quo facile, clare et suaviter percipit anima quæ Deus ei manifestat, sive cœlestia, sive terrestria.

2. Lopez-Ezquerra, *Lucerna myst.*, tr. 5, c. VII, n° 62. Causa instrumentalis hujus visionis juxta sensum Jacobi Alvarez, t. III, l. V, p. 3, c. XII, « nequit esse lumen fidei... nec aliquando sufficiens erit donum « sapientiæ... Datur ergo ad hoc quædam lux, quæ aut est, aut redu« citur ad lumen propheticum... » Juxta sententiam aliorum fit per aliquod lumen spirituale, quo anima clare percipit, quod ei manifestare desiderat... Denique juxta sententiam Dionysii carthusiani et aliorum..., non implicat ut fiat per lumen fidei, et donorum sapientiæ et intellectus.

intellectuelle, rien de ce qui peut s'affirmer n'est excepté : Dieu et la créature, les esprits et les corps ; tous les objets de la vision corporelle et imaginaire peuvent être être représentés à l'intelligence, mais d'une manière beaucoup plus parfaite et plus pénétrante.

332. D. *Qu'est-ce qu'on entend par une vision intellectuelle obscure et indistincte ?*

R. Les auteurs appellent ainsi la vision intellectuelle qui atteste la présence de l'objet avec une grande certitude, mais sans aucun détail sur sa nature intime. Cette vision persiste assez souvent des jours et des mois, avec de rares interruptions, et elle produit dans l'âme de grands sentiments de respect et d'amour[1].

Sainte Thérèse parle de cette vision en ces termes : « Le jour de la fête du glorieux saint Pierre, étant en oraison, je vis, ou pour mieux dire, car je ne vis rien ni des yeux du corps ni de ceux de l'âme, je sentis près de moi Notre-Seigneur Jésus-Christ, et je voyais que c'était lui qui me parlait. Comme j'ignorais complètement qu'il pût y avoir de semblables visions, j'en conçus une grande crainte au commencement, et je ne faisais que pleurer. A la vérité, dès que cet adorable Maître me disait une seule parole pour me rassurer, je demeurais, comme de coutume, calme, contente, et sans aucune crainte. Il me semblait qu'il marchait toujours à côté de moi : néanmoins, comme ce n'était pas une vision imaginaire, je ne voyais pas sous quelle forme. Je connaissais seulement d'une manière fort claire qu'il était toujours à mon côté droit ; qu'il

1. Th. a Walgornera, *Ibid.*, nº 2 : Duobus modis Christus (idem dico de beata Virgine, aut de alio sancto) visione intellectuali videtur. Primo quidem obscure, et quasi confuse, cum anima nullam imaginem videns... cum prope se, vel ad latus dextrum, vel intus in corde esse cognoscit majori certitudine, quam si corporeis oculis illum videret. Ex qua visione in ipsa anima resultat maxima reverentia, et ardentissimus amor,... Quæ visio non solet esse brevis,... sed permanens, et multis diebus, et mensibus, cum modica interruptione durans.

voyait tout ce que je faisais ; et, pour peu que je me recueillisse ou que je ne fusse pas extrêmement distraite, je ne pouvais ignorer qu'il était près de moi... Ces visions intellectuelles, au lieu de passer promptement comme les imaginaires, durent plusieurs jours et quelquefois plus d'un an[1]. »

333. D. *Qu'est-ce qu'on entend par une vision intellectuelle claire et distincte ?*

R. C'est une vision intellectuelle qui manifeste l'objet contemplé clairement et distinctement. Cette vision, plus rapide que la vision intellectuelle obscure et indistincte, peut se présenter sous deux formes : dans la première, l'âme, dans une extase, croit voir en Dieu avec plus ou moins de clarté toutes les choses créées qu'elle contemple ; dans la seconde, l'âme jouit d'une sorte d'intuition des vérités divines[2].

Voici comment sainte Thérèse s'exprime à ce sujet : « Il arrive que l'âme étant en oraison, et avec une entière liberté de ses sens, Notre-Seigneur la fait entrer tout à coup dans une extase où il lui découvre de grands secrets qu'elle croit voir en Dieu même. Quoique j'use de ce terme de voir, l'âme cependant ne voit rien, parce que ce n'est pas ici une vision imaginaire où la très sainte humanité de Jésus-Christ lui soit représentée. C'est une vision intellectuelle qui fait connaître à l'âme de quelle manière toutes les choses se voient en Dieu, et comment elles sont toutes en lui.

1. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, c. XXVII.

2. Th. a WALGORNERA, *Ibid.*, n° 3 : Sicut enim datur in visionibus intellectualibus Dei, una quidem obscura, quæ habetur per fidem, altera vero penitus clara, quæ habetur in patria per lumen gloriæ, tertia vero media, ad donum sapientiæ vel ad specialem gratiam luminis cujusdam supernaturalis pertinens... Sic in visionibus intellectualibus rerum corporearum distinguenda est triplex visio : una obscura, quam diximus, alia omnino clara et intuitiva repræsentans rem prout in se est, et alia media, quæ neque in obscuritate prioris manet, neque ab claritatem posterioris pervenit.

Cette vision est très utile : malgré sa courte durée, qui n'est que d'un moment, elle demeure profondément gravée dans l'esprit... — Il arrive aussi que Dieu en très peu de temps et d'une manière qui ne peut s'exprimer, montre en lui-même à l'âme une vérité qui, par son éclat, obscurcit en quelque sorte toutes celles qui sont dans les créatures ; et il fait connaître clairement à l'âme que lui seul est la vérité, et qu'il ne peut mentir. Ces paroles du Psaume : « Tout homme « est menteur », sont alors bien entendues d'elle ; elle en a une intelligence plus parfaite que si elle les eût entendu répéter mille fois, et elle voit que Dieu seul est la vérité infaillible[1]. »

Saint Jean de la Croix admet aussi deux grandes catégories de visions intellectuelles claires et distinctes : la vue des choses créées et l'intuition des vérités divines. « Les visions spirituelles des choses créées, dit-il, sont de deux sortes : les visions des substances corporelles, et les visions des substances simples ou immatérielles. Les premières concernent tous les objets visibles du ciel et de la terre ; l'âme peut les découvrir à l'aide d'une certaine lumière émanée de Dieu, qui les fait apercevoir malgré leur éloignement. Les secondes exigent une lumière plus pénétrante et plus sublime. Aussi ces visions, comme celles des Anges et des esprits, sont-elles rares, et pour ainsi dire étrangères à la condition de cette vie mortelle[2]. » — En ce qui concerne l'intuition des vérités divines, saint Jean de la Croix ajoute : « Ce genre de visions, ou pour mieux dire, de connaissances des vérités en elles-mêmes et dans la simplicité de leur essence, est très différent des autres visions intellectuelles. En effet, il ne s'agit plus de voir les choses corporelles avec l'entendement, mais de saisir et de voir, au moyen de la faculté intel-

1. *Le Château intérieur.* Sixième demeure, c. x.
2. *La Montée du Carmel*, l. II, c. xxiv.

lective, les vérités divines... Ce genre de connaissance a beaucoup d'analogie avec l'esprit de prophétie ; il se divise, ne l'oubliez pas, en deux classes : les unes ont pour objet le Créateur, et les autres concernent les créatures. Toutes deux sont une source de jouissances pour l'âme, néanmoins rien n'est comparable aux joies que lui procurent les connaissances de Dieu en lui-même... Ces notions nous donnent une très sublime idée des attributs divins, comme de la toute-puissance de Dieu, de sa force, de sa bonté et de sa douceur ; toutes les fois que ce sentiment se produit, il grave dans l'âme son divin objet. C'est là une pure contemplation ; l'âme qui en est favorisée, se voit réduite à l'impossibilité d'en rien exprimer, si ce n'est d'une manière incomplète et dans des termes généraux... Ces connaissances sublimes et amoureuses sont propres à l'état d'union ; elles sont l'union même, et consistent dans une merveilleuse touche de la Divinité au fond intime de l'âme... La seconde espèce de notions, ou de visions des vérités abstraites, est très différente de celle que nous venons d'expliquer ; elle regarde des objets qui sont au-dessous de Dieu, et se rapporte à la connaissance de la vérité essentielle des choses créées, des faits et des événements qui se passent parmi les hommes... A l'instant où il est donné à l'âme de découvrir ces vérités, elles se gravent fortement dans le sanctuaire intime de son être, sans le secours d'aucune parole étrangère, en sorte que si on venait à lui affirmer le contraire, il lui serait impossible, malgré tous ses efforts, d'y donner un assentiment intérieur... Malgré la certitude de ces convictions, l'âme est obligée d'incliner son jugement devant celui de son directeur spirituel, et de se conformer à ses avis, alors même qu'ils seraient fort opposés à ses idées personnelles[1]. »

1. *Ibid.*, c. XXVI.

334. D. *Peut-on facilement rendre compte des visions intellectuelles ?*

R. « Ces visions sont si cachées, dit sainte Thérèse, qu'il est beaucoup plus difficile d'en donner une idée que des précédentes[1]. » En effet, pour en rendre compte, il faudrait que l'imagination et la mémoire eussent participé à la vision ; or, dans cette opération surnaturelle, l'objet a été manifesté directement à l'intelligence par des espèces intelligibles sinon infuses, du moins appliquées ou coordonnées sans le concours direct de l'imagination. Les comparaisons manquent donc pour rendre des phénomènes si intimes : « A mon gré, assure sainte Thérèse, il ne s'en trouve certainement aucune qui ait beaucoup de rapport avec une vision de ce genre[2]. »

335. D. *Les visions intellectuelles sont-elles sujettes aux illusions ?*

R. On peut dire que les visions intellectuelles, en elles-mêmes, surtout celles qui ont lieu au moyen d'espèces infuses, sont exemptes des illusions de l'imagination et du démon[3]. Néanmoins, l'illusion peut se glisser dans l'âme, en ce sens que nous prenons quelquefois pour des visions intellectuelles les surexcitations de l'imagination ou les suggestions du démon[4].

1. *Le Château intérieur*. Sixième demeure, c. x.
2. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, c. xxvii.
3. Card. Bona, *De disc. Spir.*, c. xvii. Visioni pure intellectuali nulla potest diabolica illusio intercedere, *sive* rerum in intellectu repræsentatio per species a Deo infusas consideretur, *sive* judicium de rebus eisdem, quod fit per lumen desursum veniens a Patre luminum : nam cum hæc duo a sensu et imaginatione non pendeant, nulla est creatura, quæ possit se illis immiscere.
4. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. iii, disp. 5, a. 3, n° 5 : Quamvis visio intellectualis tutior appareat, ac magis ab illusione dæmonis immunis ; potest tamen a dæmone fingi. Potest autem hujusmodi fictio contingere, per hoc quod dæmon phantasmata coordinando, media imaginationis operatione excitat intellectum ad aliquid considerandum itam distincte, ut videre dicatur.

Saint Jean de la Croix, parlant des visions intellectuelles les plus sublimes, c'est-à-dire de l'intuition des vérités divines qui ont le Créateur pour objet, reconnaît la possibilité de ces fausses apparences. « Le démon, dit-il, ne saurait s'immiscer dans une faveur tout à la fois si élevée et si profonde ; il n'est pas en son pouvoir d'opérer rien de comparable, ni de répandre dans l'âme des douceurs et des délices pareilles, parce que ces lumières procurent la joie d'un faible et rapide coup d'œil sur l'Essence divine, et sur la vie éternelle. Or, l'ennemi du genre humain ne peut pas arriver à feindre, ni à donner une jouissance aussi délectable. Cependant il pourrait, par de fausses apparences chercher à imiter Dieu, et représenter à l'âme des choses sublimes, ou lui procurer une sorte de rassasiement sensible, et lui persuader en même temps que c'est là véritablement la vision de Dieu. Son astuce peut aller jusque-là, mais il demeure toujours impuissant à pénétrer dans le for intérieur de l'âme[1]. »

L'illusion devient beaucoup plus facile dans les visions spirituelles des substances corporelles. « Le démon, dit saint Jean de la Croix, peut contrefaire ces visions dans l'âme, au moyen de quelque lumière naturelle, en s'aidant de l'imagination, de sorte que par une suggestion spirituelle, il présente à l'esprit les objets présents ou éloignés. C'est pourquoi plusieurs docteurs, commentant ce passage de saint Matthieu, IV, 8 : « Il lui montra tous les royaumes de la terre », affirment que le démon montra à Jésus-Christ tous les royaumes du monde et leur gloire, par une suggestion spirituelle (D. Th. 3, p. q. 41, a. 2, ad 3). Il eut été impossible, en effet, aux yeux du corps d'avoir une vue assez puissante, pour embrasser à la fois tous les royaumes avec leur magnificence[2]. »

1. *Le Montée du Carmel*, l. II, c. XXVI.
2. *Ibid.*, c. XXIV.

En ce qui concerne les visions spirituelles de Notre-Seigneur, on doit reconnaître, avec sainte Thérèse, que le démon n'y trouve pas un facile accès. « Dans cette vision, dit-elle, Notre-Seigneur s'imprime dans l'entendement par une connaissance souverainement claire, qui exclut le doute. Il veut que cette connaissance y demeure si profondément gravée, qu'elle produise une certitude plus grande que le témoignage des yeux ; car, pour ce qui frappe notre vue, il nous arrive quelquefois de douter si ce n'est point une illusion. Ici le doute est sans fondement... A mon avis, c'est là que le démon trouve le moins d'accès... Cette vision et ce langage sont quelque chose de si spirituel, qu'il n'y a ni dans les puissances de l'âme, ni dans les sens, aucun mouvement où le démon puisse trouver prise[1]. »

336. D. *Comment peut-on reconnaître que les visions intellectuelles viennent de Dieu ?*

R. On reconnaît les visions intellectuelles aux effets qu'elles produisent. Si l'âme sort de ces visions, paisible, éclairée dans les voies divines, remplie d'une sainte joie, d'un grand amour de Dieu, d'une profonde humilité, plus unie à Dieu et à sa sainte volonté, on peut croire que le démon n'en est pas l'auteur. Du reste, qu'elles soient de Dieu ou du démon, si l'on reste inébranlablement attaché à la pratique de la vertu, il n'y a rien à craindre[2].

« Il y a une grande différence, dit saint Jean de la Croix, entre les visions que le démon produit, et celles

1. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, c. XXVII.

2. Th. a WALGORNERA, *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 5, a. 3, n° 5 : Effectus hujus visionis sunt plurimi ac pretiosi, quies animæ, mentis illuminatio, gaudium gloriosum, suavitas, puritas, amor Dei, humilitas, inclinatio seu elevatio spiritus ad Deum... Qui similem a Deo consequuntur favorem, non turbentur, sed tamen timeant in virtutis exercitio deficere. Si cum debita humilitate in hujus visionis communicatione se habeant, certo et tute procedent, sive visio fuerit vera a Deo procedens, sive falsa a dæmone ficta

dont Dieu est l'auteur ; les effets des unes ne ressemblent pas aux effets des autres. Les visions du démon, inclinent les âmes à la présomption, à l'estime d'elles-mêmes, à la vaine complaisance ; elles ne sont pas accompagnées d'une humilité douce et paisible, ni d'un véritable amour divin ; elles engendrent la sécheresse et l'aridité ; elles ne s'impriment pas dans l'âme avec la suave netteté des autres visions ; au contraire, elles s'effacent promptement, excepté si l'âme accueille volontiers ces sortes de communications, car alors l'estime en rappelle naturellement le souvenir, mais un souvenir sec et aride, incapable de produire les fruits d'humilité et de charité que les visions divines ont coutume de produire[1]. »

337. D. *Peut-on désirer ou demander à Dieu des visions intellectuelles ?*

R. Il n'est pas expédient de désirer ces sortes de faveurs surnaturelles, quel que soit leur degré de perfection.

Commençons par les visions spirituelles des choses créées, qui sont les moins élevées. « Ces visions, dit saint Jean de la Croix, ont pour objet les créatures, qui n'ont aucune ressemblance, aucune proportion essentielle avec Dieu, elles ne peuvent donc pas servir de moyen immédiat à l'union divine. C'est pourquoi si l'âme veut faire des progrès réels, grâce au moyen unique et véritable de la foi, son attitude à leur égard doit être entièrement négative, comme nous l'avons expliqué dans les autres visions. Par conséquent, que l'âme se garde de faire comme une réserve et un trésor des formes et des images, qui demeurent gravées dans son imagination ; si elle ne s'en détache par un dépouillement absolu, les obstacles se soulèveront sous ses pas, et entraveront sa marche ascendante vers

1. *La Montée du Carmel*, l. II. c. XXIV.

Dieu. Qu'elle ait le courage de les mépriser, et ces impressions, lors même qu'elles ne cesseraient de se reproduire, ne lui causeront plus grand préjudice. Cependant, nous ne devons pas le nier, le souvenir de ces visions peut porter l'âme à la contemplation, et l'exciter à un certain amour de Dieu ; mais, vous le savez, la pureté de la foi et l'abnégation complète l'élèvent infiniment plus, à son insu... Pour posséder l'amour, la joie et la dilatation intérieure qu'apportent ces visions, il faut avoir la générosité et la mortification de rester dans le vide et dans l'obscurité, à l'égard de tout le créé, et de fonder son amour et sa joie en ce qu'on ne peut ni voir ni sentir ici-bas, c'est-à-dire en Dieu seul, l'Etre incompréhensible et supérieur à tout. Admettons même qu'une âme ait assez de prudence, d'humilité et d'énergie pour ne pas se laisser séduire par le démon, et pour échapper à la présomption d'esprit ; néanmoins, par ces visions, le malin esprit entravera son avancement et mettra un obstacle au dépouillement spirituel, à la pauvreté d'esprit et au vide de la foi, dispositions indispensables pour l'union de l'âme à Dieu[1]. »

Rien n'est plus parfait que les visions intellectuelles qui ont le Créateur pour objet et cependant, il ne faudrait pas les désirer pour elles-mêmes, ce qui serait une véritable présomption, il suffit de les recevoir avec gratitude et humilité.

« Si faibles que soient ces visions, dit saint Jean de la Croix, une seule est plus précieuse que la multiplicité des considérations sur les créatures et sur les œuvres du Tout-Puissant. Ces connaissances sont données à l'âme à l'improviste et sans sa délibération, elle n'a que faire d'y aspirer ; qu'elle se borne à se tenir humble et résignée à leur égard, et Dieu fera son œuvre quand et comme il voudra. Je ne veux pas

1. *Le Montée du Carmel*, l. II, c. XXIV.

dire toutefois qu'il faille se conduire négativement par rapport à ces connaissances, comme les autres, puisqu'elles forment déjà une partie de l'union bienheureuse, vers laquelle nous essayons de diriger l'âme. Tel est du moins notre unique désir, en lui apprenant à se dépouiller et à se détacher de toutes les autres faveurs ; or le moyen de hâter cette opération divine, c'est l'humilité jointe au désir de souffrir par amour pour Dieu, avec patience et un complet désintéressement. En effet, ces grâces ne sont point accordées à l'âme qui cherche à se les approprier, mais elles sont le résultat d'un amour spécial et gratuit de Dieu envers l'âme dégagée de tout, même de ses dons[1]. »

1. *La Montée du Carmel*, l. II, c. XXVI.

CHAPITRE II

Les paroles surnaturelles

338. *En quoi consistent les paroles surnaturelles.* — 339. PAROLES AURICULAIRES, *ce que c'est ;* 340. *elles sont sujettes aux illusions, conduite à tenir.* — 341. PAROLES IMAGINAIRES, *ce que c'est ;* 342. *elles sont claires et distinctes ;* 343. *sont-elles accompagnées d'extase ;* 344. *difficiles à oublier ;* 345. *ce qui les distinguent des paroles de notre entendement ;* 346. *des paroles du démon.* — 347. PAROLES INTELLECTUELLES, *ce que c'est ;* 348. *elles peuvent être successives, formelles, substantielles.* — 349. *Paroles intellectuelles successives, ce que c'est ;* 350. *elles sont sujettes aux illusions ;* 351. *leur discernement.* — 352. *Paroles intellectuelles formelles, ce que c'est ;* 353. *elles sont sujettes aux illusions, conduite à tenir.* — 354. *Paroles intellectuelles substantielles, ce que c'est ;* 355. *elles sont sujettes aux illusions, conduite à tenir.* — 356. *Ce qu'on entend par instinct surnaturel.*

338. D. *En quoi consistent les paroles surnaturelles ?*

R. Les paroles surnaturelles sont des manifestations de la pensée de Dieu qui se font entendre, soit aux sens extérieurs, soit aux sens intérieurs, soit à l'entendement sans l'intermédiaire des sens extérieurs ou intérieurs. De là trois sortes de paroles surnaturelles : les auriculaires, les imaginaires et les intellectuelles. Il y a une véritable analogie entre les visions et les paroles surnaturelles : dans l'un comme dans l'autre

phénomène mystique, l'âme reçoit une communication des mystères de Dieu[1]. Les visions et les paroles surnaturelles sont quelquefois simultanées, mais elles se produisent aussi séparément. Tous les objets de la vision peuvent se manifester à l'âme par la parole, tantôt d'une manière précise et facile à comprendre, tantôt sous une forme énigmatique.

339. D. *Qu'est-ce qu'on entend par une parole surnaturelle auriculaire ?*

R. La parole surnaturelle auriculaire est celle qui retentit aux oreilles du corps. Ce sont des vibrations miraculeusement formées dans l'air par le ministère des Anges. Ces paroles semblent sortir quelquefois des visions corporelles, d'une sainte image, de la divine Eucharistie, ou de tout autre objet dont Dieu se sert pour nous instruire[2].

Les exemples de ce genre de communications divines sont nombreux dans nos Livres saints. Outre les fréquents discours de l'Ange du Seigneur à Moïse, nous n'avons qu'à ouvrir l'Évangile, et nous voyons que, dans le temps où Zacharie remplissait à l'autel les fonctions de son ministère, l'ange Gabriel lui annonça « qu'il était envoyé pour lui parler (Luc, I, 19) ; » qu'en effet, « il lui parla » et (v. 12) qu' « il lui dit », en termes très clairs : « Votre femme vous donnera un fils que vous « appellerez Jean. » Au même endroit, l'ange Gabriel dit à Marie : « Je vous salue, pleine de grâce », et « à ces « paroles de l'ange, elle se troubla. »

1. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 5, a. 8, n° 1 : Advertendum est, locutionem a visione nullo pacto secundum rem discerni, per utramque enim Deus revelat divina mysteria : differunt tamen ratione, per analogiam ad visionem et auditionem.

2. Th. a Walgornera, *Théol. myst. D. Th.* q. III, disp. 5, a. 8, n° 3 : Voces hæ ad consolationem justorum formantur in aere Angelorum ministerio, et videntur exire a corporibus aereis, quæ Angeli ad repræsentandum seipsos vel alios sanctos formant, vel a sanctis imaginibus vel ab Eucharistiæ sacramento, vel ab aliis creaturis, per quas Deus nos docet.

340. D. *Les paroles auriculaires sont-elles sujettes aux illusions, et quelle conduite faut-il tenir quand on les entend ?*

R. Les paroles auriculaires, aussi bien que les visions corporelles, sont sujettes aux illusions (282) : les démons, en effet, peuvent faire dans l'ordre naturel, avec la permission de Dieu, tout ce qui est au pouvoir des bons Anges. Quant à la conduite à tenir, lorsqu'on entend ces paroles, on doit suivre les règles que nous avons indiquées pour les visions corporelles (319).

341. *Qu'est-ce qu'on entend par une parole surnaturelle imaginaire ?*

R. La parole surnaturelle imaginaire est celle qui se fait entendre dans l'imagination, soit à l'état de veille, soit pendant le sommeil. Ce que nous faisons par la parole pour manifester notre pensée, Dieu le fait par lui-même ou par le ministère des Anges, sans retentissement extérieur et sans affecter le sens de l'ouïe en appliquant ou en disposant surnaturellement les espèces en réserve dans l'imagination, ou bien encore par des espèces nouvelles infuses. Ces paroles, quoique intérieures, semblent quelquefois venir du ciel, d'autrefois d'un endroit plus rapproché, ou même du plus intime du cœur[1].

342. D. *Les paroles imaginaires sont-elles claires et distinctes ?*

1. Th. a Walgornera, *Ibid.*, n° 4 : Altera Dei locutio non aure corporis auditur, sed imaginatione concipitur... Quod enim homo facit verbis prolatis ad alterum, ut ejus sensum interiorem moveat... potest Deus facere, et similiter Angelus sine verbis, quæ ipse proferat, solum similitudines verborum disponendo, quæ sunt in imaginatione hominis, ad quem loquitur, vel alias novas imprimendo, et sic quod intendit manifestando... Hæc verba, licet in imaginatione formentur, tamen ita disponuntur, ut interdum videantur e cœlo descendere, interdum juxta audientem vel a longe proferri ; interdum ex ipso penetrali cordis assurgere. Audit autem anima hæc verba aliquando in somniis, aliquando in vigilia.

R. « Ces paroles, dit sainte Thérèse, sont parfaitement distinctes, mais on ne les entend pas par les oreilles du corps ; l'âme, néanmoins, les entend d'une manière beaucoup plus claire que si elles lui arrivaient par les sens. On aurait beau résister pour ne point les entendre, tout effort est inutile. Pour la parole humaine, il dépend de nous de ne pas l'entendre, nous pouvons fermer nos oreilles ; nous pouvons encore concentrer notre attention sur un autre objet, de manière à n'entendre qu'un son confus, sans saisir le sens de ce qui est dit. Il n'en est pas ainsi de la parole de Dieu. Elle s'impose, et dompte toute résistance ; elle force à écouter, et, souverainement indépendante de notre vouloir, elle obtient de notre entendement une attention parfaite à tout ce que Dieu veut lui dire... Les paroles sont prononcées par une voix si claire, qu'on ne perd pas une syllabe de ce qui est dit ; et quelquefois elles se font entendre dans un temps où l'âme est si troublée et son entendement si distrait, qu'elle ne pourrait former une seule pensée raisonnable[1]. »

343. D. *Les paroles imaginaires, dans l'état de veille, sont-elles accompagnées d'extases ?*

R. Les paroles imaginaires, aussi bien que les visions imaginaires, ont généralement lieu durant l'extase (327) ; toutefois, comme le fait remarquer sainte Thérèse, il n'y a pas une suspension complète des sens. « C'est, dit-elle, dans le temps même où l'extase enlève à la mémoire presque toute son action, et tient l'imagination comme liée, que la parole divine découvre à l'âme ces vérités. Il y a ici une observation à faire : si l'âme a des visions, ou entend des paroles divines pendant qu'elle est ravie, ce n'est jamais quand le ravissement est à son plus haut degré. Car durant ce temps, toutes les puissances de l'âme étant entièrement

1. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, c. XXV.

perdues en Dieu, elle ne peut ni voir, ni écouter, ni entendre. Mais une fois que ce temps si court est passé, l'âme persévère encore dans le ravissement ; ses puissances, sans être entièrement perdues en Dieu, demeurent néanmoins presque sans action ; elles sont comme absorbées en leur divin objet, et incapables de raisonner. Or, je dis que c'est seulement dans cette seconde période de l'extase que l'âme entend les paroles divines[1]. »

344. D. *Les paroles imaginaires restent-elles gravées dans la mémoire ?*

R. Les paroles imaginaires ne s'oublient pas facilement. « Tandis que les paroles venues de notre esprit, dit sainte Thérèse, semblables à un premier mouvement de la pensée, passent et s'oublient, le Seigneur imprime les siennes de telle sorte dans la mémoire, qu'elles ne peuvent s'en effacer. Ces divines paroles sont quelque chose de réel et de subsistant ; et si quelquefois on en perd le souvenir, c'est lorsqu'il s'est écoulé un temps fort considérable, et que ce sont seulement des paroles de tendresse et d'instruction ; car pour celles qui renferment une prophétie, je ne crois pas qu'elles puissent s'oublier, et il ne m'est jamais arrivé d'en perdre le souvenir, quoique j'aie fort peu de mémoire[2]. »

345. D. *A quelles marques peut-on discerner les paroles imaginaires divines des paroles de notre entendement ?*

R. Sainte Thérèse indique plusieurs marques distinctes des paroles imaginaires divines. « La plus évidente de toutes, dit-elle, c'est que les paroles qui viennent de l'entendement ne produisent aucun effet, tandis que celles qui viennent de Dieu sont paroles et œuvres tout ensemble. C'est pourquoi, lors même qu'il les profère non pour enflammer notre amour, mais

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*

simplement pour nous reprendre de nos fautes, dès la première fois, il change soudainement la disposition intérieure de notre âme ; il la rend capable de tout entreprendre pour son service ; il l'attendrit, il l'illumine, il répand en elle la joie et la paix. La trouve-t-il dans la sécheresse, le trouble et l'inquiétude, en lui parlant, il la met soudain dans une tranquillité ravissante : ce grand Dieu se plaît à lui faire ainsi comprendre qu'il est tout-puissant, et que ses paroles sont des œuvres. Il y a donc, à mon avis, entre les paroles venant de nous et celles qui viennent de Dieu, la différence qui se trouve entre parler et écouter, ni plus ni moins... Rien de plus facile que de discerner des paroles qui ont des caractères si frappants de différence. Dès qu'une âme n'est pas assez misérable pour feindre de plein gré, et dire qu'elle entend quand elle n'entend pas, elle verra clairement quand c'est elle-même qui forme le discours et profère les paroles... Je termine par ce dernier trait de différence : il dépend de nous d'entendre, quand il nous plaît, les paroles de notre esprit ; chaque fois que nous sommes en oraison, nous pouvons nous figurer qu'on nous parle. Il n'en est pas ainsi des paroles de Dieu : en vain, pendant plusieurs jours, j'aurai le désir de les entendre, Dieu ne me parle pas ; tandis qu'en d'autres temps, malgré mes résistances, il me force de les entendre[1]. »

346. D. *Qu'y a-t-il de particulier à remarquer quand les paroles imaginaires viennent du démon ?*

R. « Quand c'est le démon qui nous parle, dit sainte Thérèse, non seulement ses paroles ne produisent pas de bons effets, mais elles en produisent de mauvais... Outre que l'âme demeure dans une désolante sécheresse, elle se trouve en proie à je ne sais quelle inquiétude... Cette affliction mêlée de trouble ne viendrait-

1. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, c. XXV.

elle pas de ce qu'un esprit en sent un autre ? La douceur et le plaisir que causent ces paroles diffèrent extrêmement de ce que font éprouver celles de Dieu. A l'aide de ce plaisir, l'ennemi pourra tromper les personnes qui n'ont jamais senti les véritables douceurs que font goûter les paroles de Dieu... Quand c'est le démon qui agit, loin de répandre la douce paix dans l'âme, il ne lui laisse que de l'effroi et un grand dégoût. Je tiens pour certain que Dieu ne lui permettra jamais de tromper une personne qui, se défiant d'elle-même en tout, est si ferme dans la foi, que pour la moindre des vérités révélées elle serait prête à affronter mille morts... Je vois et je sais par expérience qu'il ne faut se persuader qu'une chose vient de l'Esprit de Dieu qu'autant qu'elle se trouve conforme à l'Écriture sainte... Voici d'autres marques auxquelles on pourra reconnaître l'action de l'ennemi du salut. Tous les biens semblent à la fois se cacher et s'enfuir de l'âme ; le dégoût et le trouble s'emparent d'elle, et elle ne sent de force pour aucun acte de vertu. Cet esprit de mensonge lui inspire quelques bons désirs, mais ils effleurent à peine l'âme et sont frappés d'impuissance ; l'humilité qu'il lui laisse est fausse, inquiète et sans douceur. A ces traits, l'action de l'esprit de ténèbres sera visible, selon moi, à toute âme qui aura éprouvé les effets du bon Esprit. Néanmoins, comme le démon peut en cette manière nous tendre bien des pièges, le parti le plus sûr est de toujours craindre, de nous tenir sur nos gardes, et d'avoir un maître éclairé auquel notre âme soit entièrement ouverte. Avec de telles précautions, il ne peut nous arriver aucun mal[1]. »

347. D. *Qu'est-ce qu'on entend par une parole intellectuelle ?*

R. La parole intellectuelle est celle qui se fait en-

1. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, c. XXV.

tendre directement à l'intelligence, sans l'intermédiaire des sens extérieurs ou intérieurs, à la manière dont les Anges se communiquent leurs pensées. Deux éléments concourent à la formation de ce langage tout spirituel : les espèces intelligibles préexistantes ou infuses[1], et la lumière divine qui les éclaire de ses sublimes clartés. C'est la reproduction, sous une autre forme, de ce qui se passe dans les visions intellectuelles.

Sainte Thérèse, instruite par son expérience, nous explique en ces termes la parole intellectuelle : « Dieu parle à l'âme sans paroles. C'est un langage tellement du ciel que nul effort humain ne le peut faire comprendre, si le divin Maître ne nous l'enseigne par expérience. Il met bien avant dans l'intime de l'âme ce qu'il veut faire entendre, et là, il le lui représente sans image, ni forme de paroles, mais par le même mode que la vision (intellectuelle)... Par ce genre de langage, le Seigneur veut, selon moi, donner à l'âme une certaine connaissance de ce qui se passe au ciel. Il l'initie à ce parler sans paroles qui est la langue de la patrie. Qu'une telle langue existât, je l'avais toujours complètement ignoré, jusqu'à ce qu'il plût au Seigneur de m'en rendre témoin, et de me le montrer dans un ravissement. Ainsi, dès l'exil, Dieu et l'âme s'entendent par cela seul qu'il veut être entendu d'elle, et ils n'ont besoin d'aucun autre artifice pour s'exprimer

1. D'après Cajetan les espèces intelligibles préexistantes suffisent au langage des Anges : elles peuvent donc suffire dans la conversation purement intellectuelle de l'âme avec Dieu et avec les Anges. — Cajet. in I p., q. CVII, a. 1 : Hoc consonat ordini rerum, ita quod convenientia inter locutionem corporalem et intellectualem posita in littera, consistit in hoc quod utrobique loquens habet vim excitativam, ille per signum aliquod sensibile : iste per aliquam vim intelligibilem... Oportet enim putare quod, quia omnes sensus nihil aliud sunt, quam diminutæ participationes intellectus, cum sint vires cognoscitivæ quorumdam specialium generum, ipsæ vero totius entis : intellectus ipse ubi purus invenitur, qualis est angelicus, præhabet eminentius quidquid omnibus convenit : ac per hoc intellectualis locutio præhabet quidquid locutio nostra habet, eminentiori modo.

leur mutuel amour. Ici-bas, deux personnes d'esprit et qui s'aiment beaucoup s'entendent même sans signes, seulement en se regardant. C'est apparemment ce qui se passe entre Dieu et l'âme ; mais il ne nous est pas donné de voir de quelle manière ils portent l'un sur l'autre ce regard où se lit tout leur amour[1]. »

348. D. *Les paroles intellectuelles se font-elles entendre de différentes manières ?*

R. Les auteurs distinguent trois sortes de paroles intellectuelles : les successives, les formelles et les substantielles.

Cette division des paroles intellectuelles s'applique aussi quelquefois aux autres paroles surnaturelles. Cependant, comme saint Jean de la Croix traite des paroles successives, formelles et substantielles, en les appliquant directement aux paroles intellectuelles, nous suivrons son exemple, avec le Père Thomas de Walgornera et beaucoup d'autres[2] et nous laisserons au lecteur le soin d'en faire l'application convenable aux autres paroles surnaturelles.

349. D. *En quoi consistent les paroles intellectuelles successives ?*

R. Les paroles intellectuelles successives sont des paroles intérieures si promptes et si vives qu'elles paraissent dites par une autre personne, tandis que c'est l'âme recueillie qui se parle à elle-même, conduite et éclairée par l'Esprit-Saint[3].

1. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, c. XXVII.

2. Th. a WALGORNERA, *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 5, a. 8, nº 5 : In intellectuali locutione tria formari possunt verba... quæ vocantur ab aliquibus verba successiva... Nº 6, verba formalia... nº 8, verba substantialia. — Cf. S. Alphonse, Philippe de la Très Sainte Trinité, Lopez-Ezquerra, Schram.

3. Th. a WALGORNERA, *Ibid.* : Quædam quæ naturaliter ipse spiritus humanus format, quæ vocantur ab aliquibus successiva... Spiritus sanctus adjuvat in formandis hujusmodi conceptibus, verbis ac rationibus veris. — LOPEZ-EZQUERRA, *Lucerna myst.*, tr. 5, c. IX, nº 80. Verba successiva

Voici la description qu'en donne saint Jean de la Croix : « Les paroles successives ne se présentent jamais à l'esprit, sans qu'il soit recueilli et fortement appliqué à la considération de quelque vérité. Alors, sur cette matière qui la captive, il établit des principes, tire des conséquences, et raisonne avec tant de facilité et de précision sur des choses qu'il ignorait auparavant, qu'il croit n'être pas l'auteur de ces conceptions ; il lui semble qu'une autre personne lui parle, lui répond, ou l'instruit intérieurement. Et véritablement, il y a lieu de le penser et même de le croire, puisqu'il raisonne et se répond à lui-même, comme le feraient deux personnes qui s'entretiendraient ensemble. En effet, bien que l'esprit humain semble former ce dialogue, néanmoins c'est l'Esprit-Saint qui l'aide très souvent à produire ces pensées, ces raisonnements et ces paroles. L'entendement concentré dans la vérité qui l'occupe, est uni à l'Esprit-Saint ; cette vérité est donc comme le trait d'union entre l'Esprit de Dieu et la première faculté de l'âme. Avec l'assistance de ce Docteur infaillible, qui lui distribue à mesure sa lumière, elle découvre successivement d'autres vérités qui découlent de la première. C'est là une des manières dont Dieu se sert pour instruire les âmes. Nous pouvons ici appliquer ces paroles de la Genèse (XXVII, 22) : « Cette voix est à la vérité la voix de Jacob, mais « ces mains sont les mains d'Esau. » Cette opération est à la vérité l'opération de l'entendement, mais cette lumière est la lumière de l'Esprit divin. L'entendement pourra difficilement se persuader que les paroles qui lui sont adressées viennent de lui, et non d'une source étrangère, car il ne comprend pas comment il

dicuntur quando spiritus secum recollectus sibi ipsi loquitur, adeo faciliter, distincte, et immediate, circa aliquam veritatem quam intuetur, quod illi videatur, non se illa proferre, sed ab alio audire, et mutuo colloquio cum eo versari.

peut se former lui-même, des paroles, sur les pensées et les vérités dont une autre personne est le principe[1]. »

350. D. *Les paroles intellectuelles successives sont elles sujettes aux illusions ?*

R. « Quoiqu'il n'y ait, dit saint Jean de la Croix, ni mensonge ni tromperie dans cette lumière de l'Esprit-Saint communiquée à l'entendement, néanmoins il peut y en avoir, et il s'en rencontre en effet très souvent dans les paroles et dans les raisonnements que l'entendement forme sur ces connaissances. Cette lumière d'en haut est si subtile et si spirituelle que l'entendement ne la saisit pas toujours parfaitement, et comme c'est lui-même qui raisonne de son propre fonds, ses raisonnements ont parfois l'apparence du vrai, d'autres fois, ils sont faux et défectueux. Au début, il suivait uniquement la vérité ; mais bientôt il y a mis du sien et y a mêlé la capacité, ou plutôt la grossièreté et la bassesse de ses conceptions ; alors il lui est très facile de prendre le change et d'inventer beaucoup de choses, selon les dispositions de sa propre inclination... Lorsque les personnes qui n'ont qu'une légère teinture de la méditation, sont favorisées dans le recueillement de quelques-unes de ces paroles intérieures, elles s'imaginent aussitôt qu'elles viennent de Dieu, et elles disent sans façon : « Dieu m'a dit telle chose, Dieu m'a ré-« pondu telle chose. » Or, il n'en est rien, c'est elles-mêmes qui le plus souvent s'adressent ces paroles... Si elles ne mettent un frein solide à leurs désirs, elle s'exposent à tomber en mille extravagances...

« Le démon s'insinue souvent en ces paroles intérieures successives, surtout chez les personnes qui y sont attachées ; au moment où elles commencent à se recueillir, il leur présente de nombreux sujets de digressions et leur suggère des pensées et des paroles

1. *La Montée du Carmel*, l. II, c. XXIX.

qui ont l'apparence du vrai. Il les précipite ainsi et les entraîne dans l'illusion avec une déplorable facilité. D'ordinaire il se communique à ceux qui ont fait avec lui un pacte tacite ou formel ; il agit de même à l'égard des hérétiques et surtout des hérésiarques, dont il remplit l'esprit de pensées et de raisonnements très subtils, pleins de mensonges et d'erreurs.

« Les paroles intérieures successives peuvent donc venir de trois causes : ou du Saint-Esprit, qui meut l'entendement et l'éclaire ; ou de la lumière naturelle de l'entendement ; ou enfin des secrètes insinuations du démon[1]. »

351. D. *A quels signes peut-on reconnaître que les paroles intellectuelles successives viennent de l'Esprit-Saint ?*

R. C'est assez difficile à reconnaître avec certitude. « Toutefois, dit saint Jean de la Croix, on peut signaler quelques indices généraux. Les paroles et les conceptions produisent-elles, simultanément dans l'âme, une augmentation d'amour, d'humilité et de respect envers Dieu, c'est la marque infaillible de la présence de l'Esprit-Saint. Lorsque la vivacité et la lumière de l'entendement sont seules en jeu, les paroles intérieures ne produisent point cet effet surnaturel de vertu. Cependant par la connaissance et par la lumière de ces vérités, la volonté peut se porter à un certain amour naturel, mais aussitôt la méditation achevée, la volonté reste sèche et aride, sans pour cela être inclinée au mal ou à la vanité, à moins que le démon ne survienne pour la tenter. Or, les paroles dictées par le bon Esprit n'engendrent point la sécheresse ; néanmoins, par une secrète permission de Dieu, en vue des besoins particuliers de l'âme, il peut arriver que la volonté se trouve dans l'aridité, même au

1. *La Montée du Carmel*, l. II, c. XXIX.

milieu des communications célestes ; d'autres fois, l'âme ne sentira que faiblement ces opérations, ces élans vers la vertu. C'est pourquoi nous disons qu'il est souvent difficile d'établir l'origine de ces paroles.

« Les paroles dont le démon est l'auteur, sont encore plus difficiles à discerner. Si d'ordinaire elles laissent la volonté dans la sécheresse à l'égard de l'amour divin, et portent l'esprit à la vanité, à l'estime et la complaisance de soi-même, plus d'une fois aussi le démon inspire une fausse humilité et une ferveur affective. Mais le tout est basé sur l'amour-propre, et l'âme a besoin d'être fort éclairée dans les voies spirituelles pour savoir démasquer les ruses de l'ennemi. Satan se déguise ainsi afin de suggérer à l'âme des affections conformes à ses desseins pervers. Il réussit parfaitement à faire répandre des larmes par les sentiments qu'il excite, et en même temps il porte toujours la volonté à faire cas de ces communications intérieures, et à se laisser captiver, non par l'exercice des vertus, mais plutôt par ce qui est l'occasion de perdre celles qu'elle avait déjà acquises. A l'égard de toutes ces paroles, tenons-nous en défiance pour, ne pas nous exposer à l'illusion et à mille inquiétudes[1]. »

352. D. *En quoi consistent les paroles intellectuelles formelles ?*

R. Les paroles intellectuelles formelles sont des paroles intérieures prononcées très certainement par un autre[2].

« Ces paroles, dit saint Jean de la Croix, se forment surnaturellement dans l'esprit, recueilli ou non, sans l'intervention d'aucun sens. On les appelle formelles, parce que l'esprit s'aperçoit formellement qu'elles so

1. *La Montée du Carmel*, l. II, c. XXIX.

2. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 5, a. 8, n° I. In hac intellectuali cognitione sunt alia verba formalia, quæ anima sentit ab alio proferri, nec de hoc potest dubitare.

proférées par un autre, sans qu'il y contribue en rien ; c'est en cela qu'elles diffèrent des paroles successives. Il y a encore une autre différence ; contrairement à ce qui arrive dans les paroles successives, qui ont toujours pour objet les choses que l'on considère, elles peuvent arriver en dehors du recueillement, et même lorsqu'on n'y pense pas. Les paroles dont il s'agit ici, sont formés plus ou moins distinctement ; souvent elles consistent en de simples pensées suggérées à l'esprit, sous forme de réponse, ou autrement ; quelquefois elles se bornent à un seul mot, quelquefois on en entend deux ou plusieurs qui se succèdent, et transmettent à l'âme une instruction prolongée. L'esprit n'y participe absolument en rien, et tout se passe en lui comme si une personne parlait à une autre. Le langage de l'Ange à Daniel nous en offre un exemple frappant. Le messager céleste l'instruisait intérieurement, d'une manière formelle et par des raisonnements successifs, comme le confirme ce passage : « Je suis venu pour vous découvrir toutes choses (DAN., IX, 23). »

« Ces paroles, lorsqu'elles demeurent à l'état de paroles formelles, ne font dans l'âme qu'un effet médiocre : elles ne lui sont données que pour l'instruire, ou pour lui communiquer quelque lumière sur un sujet particulier ; or, pour atteindre ce but, il n'est pas nécessaire qu'elles aient un effet supérieur. Mais quand Dieu en est l'auteur, elles ne manquent jamais d'éclairer l'âme et de la rendre prompte à exécuter tout ce qui lui est commandé. Néanmoins, ces paroles ne délivrent pas toujours l'âme de la répugnance et de la difficulté qu'elle éprouve à exécuter ces ordres ; au contraire, par une permission divine, elles l'augmentent parfois, afin que l'âme devienne meilleure, plus instruite et en même temps plus humble. Si Dieu ordonne à cette âme des choses propres à lui procurer quelque honneur, ou quelque élévation, cette répugnance s'ac-

centue davantage ; mais s'il s'agit de choses basses et abjectes, le divin Maître lui inspire plus d'empressement et lui donne plus de facilité pour les embrasser[1]. »

353. D. *Les paroles intellectuelles formelles sont-elles sujettes aux illusions, et quelle conduite faut-il tenir quand on les entend ?*

R. Les paroles intellectuelles formelles, en elles-mêmes, sont exemptes d'illusions, puisque l'entendement n'y met rien de son fonds, et que le démon ne peut pas agir directement sur l'intelligence ; toutefois, on s'y trompe très souvent, en prenant les artifices du démon pour des paroles de Dieu.

« Dans les paroles formelles, dit saint Jean de la Croix, l'âme n'est pas en doute si elle les profère, car elle voit évidemment qu'elle ne les profère pas, vu principalement qu'elle ne pensait pas aux choses qu'on lui dit, et, quand elle y eût pensé, elle connaît distinctement que ces paroles coulent d'une autre source. Cependant l'âme ne doit pas beaucoup estimer les paroles formelles ; outre que ce serait détourner l'esprit du moyen propre et immédiat de l'union divine, c'est-à-dire de la foi, on s'exposerait à être très facilement séduit par le démon. Souvent c'est à peine si l'on pourra distinguer si c'est le bon esprit ou le mauvais. Je l'ai dit, les paroles formelles ont peu d'efficacité, et il est difficile de les reconnaître à leurs fruits ; celles du démon produisent sur les âmes imparfaites un résultat plus sensible, que celles du bon esprit sur les personnes spirituelles. Il est donc à propos, dans l'une et l'autre conjecture, de ne pas faire promptement ce que ces paroles disent. Il faut donner connaissance de toutes ces choses à un confesseur prudent et expérimenté ou à quelque autre personne docte et discrète. Une fois éclairé sur la ligne de conduite à tenir, on

1. *La Montée du Carmel*, l. II, c. xxx.

doit se conformer aux conseils que l'on a reçus, avec un abandon et un renoncement absolus. Si l'on ne rencontrait pas un directeur assez expérimenté dans ces voies, mieux vaudrait n'en faire part à personne, et se contenter alors de prendre ce qu'il y a de substantiel et de réel dans ces paroles, avec dégagement et pureté d'intention. On risquerait de tomber entre les mains d'un guide qui, au lieu d'élever l'édifice de la perfection, le détruirait... Au reste, le point capital est de ne jamais rien faire, et de ne pas accepter de son propre mouvement ce que ces paroles expriment, sans de mûres réflexions et de sûrs conseils. Il survient en cette matière trop d'étranges et subtiles illusions, et quant à moi, je crois que l'âme disposée à admettre ce genre de communications, ne saurait éviter d'y être souvent trompée[1]. »

354. D. *En quoi consistent les paroles intellectuelles substantielles ?*

R. Les paroles intellectuelles substantielles sont des paroles intérieures qui réalisent ce qu'elles énoncent[2].

« Toute parole substantielle est formelle, dit saint Jean de la Croix, mais toute parole formelle n'est pas substantielle ; celle-là seulement est substantielle qui imprime véritablement et réellement dans l'âme ce qu'elle signifie : comme si, par exemple, Notre-Seigneur disait expressément à l'âme : « Sois bonne », et qu'aussitôt l'âme devint bonne ; « Aime-moi », et qu'au même moment elle possédât et sentît en elle-même un amour substantiel, c'est-à-dire un véritable amour de Dieu : ou encore, si, étant saisie par la crainte, le divin Maître lui disait : « Ne crains point », et qu'elle fût à l'instant

1. *La Montée du Carmel*, l. II, c. xxx.
2. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 5, a. 8, n° 8 : In intellectuali locutione sunt alia verba substantialia, sic dicta, quia vivum et substantialem effectum in anima causant.

remplie de courage, d'assurance et de paix. « La parole de Dieu est toute-puissante (*Eccl.* VIII, 4), » dit le Sage ; c'est pourquoi elle fait réellement dans l'âme ce qu'elle exprime. Le Roi-Prophète confirme cette vérité : « Il donnera de la force et de la puissance à sa voix (Ps. LXVII, 34). » En effet, lorsque Dieu dit à Abraham : « Marche devant moi et sois parfait (GEN., XVII, 1) », ce grand patriarche fut à l'heure même élevé à une haute perfection ; et, depuis ce temps-là, il se conserva respectueusement attentif en la présence de son Créateur. Ce pouvoir éclate dans les paroles de Jésus-Christ, puisque, d'après les Evangélistes, il n'avait qu'à dire un mot pour guérir les malades et ressusciter les morts. Les paroles substantielles dont Dieu favorise certaines âmes, sont d'une si grande valeur et d'une si haute importance, qu'elles leur communiquent toute vie, toute vertu, toute force et tout bien ; il arrive même qu'une seule parole de cette nature leur est plus utile que tout ce qu'elles ont fait dans le cours de leur vie... Ces paroles substantielles concourent très efficacement à l'union de l'âme avec Dieu ; plus elles sont intérieures, plus elles sont substantielles et profitables à ceux qui les reçoivent[1]. »

355. D. *Les paroles intellectuelles substantielles sont-elles sujettes aux illusions, et quelle conduite faut-il tenir quand on les entend ?*

R. Des effets aussi surnaturels dépassent évidemment toute puissance humaine ou diabolique. L'âme n'a qu'une chose à faire : s'humilier et s'abandonner à la conduite de Dieu, sans rien appréhender, ni rien repousser.

« Dans ces faveurs, dit saint Jean de la Croix, l'âme ne doit pas craindre d'être trompée, car l'entendement n'y a point de part, et le démon ne saurait en approcher ni produire dans l'âme aucun effet substan-

1. *La Montée du Carmel*, l. II, c. XXXI.

tiel, de manière à graver en elle l'effet permanent de sa parole. Néanmoins, lorsque certaines âmes se sont données au démon par des pactes volontaires, il y demeure, et il les engage, par ses suggestions, à faire des actions d'une extrême malice. De semblables âmes lui sont unies par une iniquité volontaire, et deviennent entre ses mains des instruments propres à tous les actes mauvais. Si l'expérience nous démontre qu'il obsède même les âmes droites, par de fréquentes et puissantes instigations, avec combien plus de force ne pourra-t-il pas porter au mal les âmes perverses ? Toutefois son action ne saurait jamais avoir de rapport avec celle de l'Esprit-Saint, car il n'y a pas de paroles semblables à celles de Dieu. Toute parole est comme un pur néant devant la sienne, et son effet est illusoire en comparaison de celui que produit la voix du Tout-Puissant[1]. »

Le Père Nicolas de Jésus-Marie ajoute quelques explications utiles au passage de saint Jean de la Croix que nous venons de citer. « Il est certain, dit-il, d'après la doctrine commune des théologiens, que le démon ne peut pas illuminer immédiatement l'entendement ; il se glisse dans les visions imaginaires et dans les paroles sensibles, mais non dans les visions ou dans les paroles purement intellectuelles, comme l'enseignent expressément S. Augustin, S. Thomas, Cajétan, Curiel, Tyrœus, Suarez, Antoine Fernandez, Basile et Léon et plusieurs autres. C'est pourquoi toutes les fois que l'âme entend des paroles purement intellectuelles et spirituelles, elle peut croire qu'elles sont entièrement exemptes des illusions de l'ennemi. Quelquefois l'âme ne discerne pas avec certitude et évidence, si c'est l'Esprit de Dieu qui parle, ou l'esprit malin, ou l'esprit propre, mais elle conclut seulement, à certains signes et conjectures, que cette parole est probablement divine... Saint Thomas dit que ce n'est point alors la vraie prophétie, mais seu-

1. *Ibid.*

lement un instinct prophétique (320)... Quand la parole ou la vision est parfaite, elle apporte avec elle une certitude entière, et même une évidence que c'est Dieu qui parle ou qui révèle ; cette conviction intime exclut toute espèce de doute, comme le disent saint Augustin, saint Athanase, saint Jérôme, saint Basile saint Thomas, Cajétan, Curiel, Suarez, Cornelius à Lapide, de telle sorte que c'est l'opinion commune des docteurs[1]. »

356. D. *Qu'est-ce qu'on entend par un instinct surnaturel ?*

R. Il se produit quelquefois dans l'âme un fait analogue à la parole intellectuelle formelle. Ce phénomène qu'on appelle *instinct* ou *attrait surnaturel* est une illumination intérieure d'un ordre moins élevé, et ne donne pas la certitude ; ce n'est pas une parole intérieure proprement dite, mais une simple lumière ou inspiration qui laisse l'âme dans le doute. S'il faut user de circonspection et de réserve à l'égard des paroles formelles elles-mêmes, malgré leur certitude, combien, à plus forte raison, quand il s'agit d'un instinct surnaturel, qui ne donne pas le même degré d'assurance. Il ne faut pas mépriser sans doute ces mouvements intérieurs, mais avant de s'y arrêter et de les suivre, il faut en faire un juste discernement[2].

1. *Elucidatio phrasium myst. operum Joannis a Cruce*, c. v, § 4.
2. D. Th. II, II, q. CLXXI, a. 5, et q. CLXXIII, a. 4 (327, 328).

CHAPITRE III

Les révélations

357. *Ce qu'on entend par une révélation.* — 358. *Les révélations privées sont possibles ;* 359. *elles ne font pas partie de l'objet de la foi universelle ;* 360. *elles s'imposent quelquefois à la croyance de ceux à qui elles sont adressées ;* 361. *pour d'autres, c'est une pieuse croyance.* — 362. *On ne doit pas les publier sans les soumettre au jugement de l'Eglise ;* 363. *portée de ce jugement.* — 364. *Degrés de la lumière prophétique.* — 365. *Révélations opposées à la foi et aux mœurs ;* 366. *à l'opinion commune des théologiens ;* 367. *révélations qui contiennent des doctrines nouvelles.* — 368. *Signes auxquels on peut reconnaître les véritables révélations : examen de la doctrine ;* 369. *de la personne.* — 370. *Peut-on, sans conseil, régler sa conduite sur les révélations privées.* — 371. *Difficulté d'interpréter les révélations.* — 372. *Interprétation authentique des révélations ;* 373. *de leur interprétation prudente et discrète.* — 374. *Peut-on désirer ou demander des révélations.* — 375. *Conduite à tenir avec les âmes favorisées de révélations ;* 376. *défauts à éviter.*

357. D. *Est-ce qu'on entend par une révélation divine ?*

R. C'est la manifestation surnaturelle d'une vérité cachée, ou d'un secret divin, faite par Dieu en vue du bien général de l'Église ou de l'utilité particulière de ceux qui en sont favorisés[1]. Le nom de *révélation*

1. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 5, a. 4, n° 2 : Revelatio divina definitur : Manifestatio divinorum mysteriorum, et

indique la chose qu'il exprime : *révéler* signifie *dévoiler*, ou enlever le *voile*. Toute révélation soulève le voile qui nous empêche de voir une chose cachée, soit que cet objet puisse être connu par d'autres que par nous, soit qu'il échappe à la connaissance de tous les hommes[1]. Ce voile peut être enlevé surnaturellement au moyen d'une vision, d'une parole ou d'un instinct prophétique. Les révélations divines sont publiques ou privées : les révélations privées ou particulières sont seules du ressort de la théologie mystique. Toute révélation divine parfaite suppose le don de prophétie (193-194) ; son interprétation requiert le discernement des esprits[2].

358. D. *Y a-t-il eu de tout temps et peut-il y avoir encore aujourd'hui des révélations privées ?*

R. Il y a toujours eu des âmes éclairées par l'esprit de prophétie[3] : c'est un fait constaté par l'Écriture et par l'autorité de l'Église dans les procès de canonisation. Contester la possibilité des révélations privées, ce serait méconnaître l'un des caractères de sainteté de la véritable Église et la souveraine puissance de Dieu.

secretorum Dei, divina dispensatione hominibus facta, supra totius naturæ cursum, ad communem Ecclesiæ vel privatam personarum paritcularium, quibus fit revelatio, utilitatem.

1. D. Th. in *II Cor.*, c. XII, l. I : Est autem revelatio, amotio velamenti. Potest autem esse duplex velamen. Unum ex parte videntis... Aliud ex parte rei visæ.

2. BENED. XIV. *De serv. Dei beat*, l. III, c. XLVIII, n° 1 : Discretio spirituum duobus modis exponi potest, primus est, ut sit cognitio cogitationum cordis, veluti exponit D. Th. I, II, q. CXI, a. 4, ubi docet, gratiam prophetiæ et gratiam discretionis spirituum referri ad fidei confirmationom, manifestando ea, quæ solius Dei est scire, qualia sunt contingentia futura, quæ respicit prophetia, et occulta cordium, quæ respicit discretio spirituum. Si discretio spirituum hoc primo modo intelligatur, erit unum et idem cum prophetia... n° 2. Secundus modus est, ut discretio spirituum sit judicium quoddam, per quod homo recte discernit inter varios motus, de quibus dubitari potest, a quo spiritu proveniant, bono, an malo.

3. D. Th. II, II, q. CLXXIV, a. 6, ad 3 : Singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiæ spiritum habentes.

359. D. *Les révélations privées font-elles partie de l'objet de la foi divine et catholique ?*

R. Notre foi est basée sur la révélation qui a été faite aux Prophètes et aux Apôtres, et qui est contenu dans la sainte Écriture et la tradition, et non sur une révélation ultérieure faite à d'autres docteurs. Il y a toujours eu, c'est vrai, dans l'Église, des hommes éclairés par l'esprit de prophétie, mais ce n'a pas été pour enseigner une nouvelle doctrine de foi : tout ce que la foi catholique et universelle nous enseigne est contenu implicitement ou explicitement dans la sainte Écriture et dans la tradition des Apôtres[1]. Cette foi n'a pas d'autre objet que ce qui est dit à toute l'Église et annoncé par ses ministres légitimes et autorisés : la certitude et l'invariabilité de la foi exigeaient qu'il en fût ainsi[2]. Les révélations privées, quelle qu'en soit l'importance, n'appartiennent donc pas à la foi catholique.

360. D. *Les révélations privées s'imposent-elles à la croyance de ceux à qui elles sont adressées ?*

1. D. Th. I p., q. 1, a. 8, ad 2 : Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factæ... non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. — II, II, q. CLXXIV, a. 6, ad 3 : Singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiæ spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem. — In Epist. ad. Gal. c. 1, l. II : Dicendum est quod nihil aliud evangelizandum est quam illud quod continetur in Evangeliis et in Epistolis et in sacra Scriptura implicite vel explicite. — II, II, q. 1, a. 7, c. : Dicendum est quod quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem.

2. Melchior CANUS, *De locis theol.*, l. XII, c. III, concl. 3 : Fides est virtus theologica, cum religione Ecclesiæ erga Deum conjuncta et sociata. Non ergo quæcumque a Deo revelata ad fidei virtutem pertinent, sed ea tantum, quæ ad Ecclesiæ etiam religionem pertinebunt... Fides, de qua hic sermo fit, non est privata virtus, sed communis. Ea enim re catholica dicitur, hoc est, universalis. Quocirca privatæ revelationes, cujusmodicumque et quorumcumque illæ sint, ad fidem catholicam non spectant... Id, quod sine dubio fidei constantia, certitudo et firmitas requirebant. Nullo enim loco firma stabilisque ac fixa consisteret, si privatas revelationes sequeretur.

R. Ceux qui sont favorisés par des révélations divines, reconnues comme telles, après un jugement prudent, doivent très certainement s'incliner avec respect devant cette manifestation surnaturelle. Cette adhésion est-elle un acte de foi théologale ? La question est controversée ; l'opinion qui paraît la mieux fondée affirme qu'on fait alors un acte de foi théologale. — Ce que nous disons de ceux qui reçoivent eux-mêmes les révélations privées, s'entend aussi de ceux à qui Dieu fait signifier ses volontés, pourvu qu'ils aient des preuves certaines de l'authenticité de cette révélation[1].

361. D. *Les révélations privées s'imposent-elles à la croyance de tous les fidèles ?*

R. L'Église, en approuvant les révélations faites aux Saints, déclare simplement qu'elles n'ont rien de contraire à l'Écriture et à l'enseignement catholique, et qu'on peut les proposer comme probables à la pieuse croyance des fidèles ; mais ceux-ci ne sont point obligés d'y adhérer par un acte de foi divine[2]. Néanmoins,

1. Bened. XIV, *De serv. Dei beat*, l. III, c. ult n° 12 : An illi, qnibus fiant revelationes privatæ, si certo eis constiterit, a Deo esse, teneantur illis firmiter assensum præbere, et affirmando respondetur... Sola controversia remanet inter theologos, an quæ reteguntur in privata revelatione, sint objectum fidei divinæ theologicæ. — Quid sit dicendum de illis, ad quos revelationes diriguntur ?... Card .de Lugo, *de fide*, disp. 1, sect. XI, docet, illum, cui proponitur et denuntiatur revelatio illa privata, debere credere et obedire Dei mandato, sive nuntio, si proponatur cum sufficientibus argumentis.

Card. Gotti, *Theol. scholast. dogm.*, t. I, tract. 9, q. 1, dub. 3, § 2 : Verius existimo, revelationem privatam, etiam ex parte rei revelatæ, esse credendam ab eo, cui fit, fide divina theologica... Quia ubicumque est eadem ratio formalis objecti, ibi et idem specie habitus.

2. Bened. XIV, *De serv. Dei beat.*, l. II, c. xxxii, n° 11 : Sciendum est, approbationem istam nihil aliud esse, quam permissionem, ut edantur ad fidelium institutionem et utilitatem post maturum examen ; siquidem hisce revelationibus taliter approbatis, licet non debeatur nec possit adhiberi assensus fidei catholicæ, debetur tamen assensus fidei humanæ, juxta prudentiæ regulas, juxta quas nempe tales revelationes sunt probabiles pieque credibiles. — *Ibid.*, l. III, c. ult. n° 15 : De assesu fidei

contredire sans motif les révélations privées et les tourner en ridicule, surtout quand elles sont approuvées par l'Église, serait certainement un acte très répréhensible.

362. D. *Est-il permis de publier des révélations privées ou des miracles sans l'approbation de l'autorité ecclésiastique ?*

R. Urbain VIII, par décret du 13 mars 1625, le défend expressément[1]. On ne peut donc que fortement blâmer la facilité avec laquelle certains auteurs et certains éditeurs publient des livres remplis de révélations et de visions. Ce qu'il n'est pas permis de faire par la voie de la presse, n'est souvent pas plus expédient dans la conversation. Il n'est pas rare, de nos jours, de rencontrer des esprits porté· outre mesure aux choses merveilleuses, et qui parlent à temps et à contre temps des prophéties et des choses extraordinaires, sans s'inquiéter beaucoup de leur authenticité, et, ce qui est plus fâcheux encore, sans se préoccuper du mauvais effet que cela peut produire sur des esprits prévenus contre les vérités de l'ordre surnaturel.

363. D. *Peut-il se glisser des choses apocryphes*

catholicæ hisce revelationibus non adhibendo, ita loquitur Melchior Canus, *de locis theologicis*, lib. XII, c. III, concl. 3 : ...*nullo certe modo ad fidem illa pertinent.* Card. Cajetanus, t. II, opus. tr. 31, c. I : ...Revelationi autem factæ Sanctis, quorum doctrinam Ecclesia suscipit, tanquam probabilibus inhæremus, ut D. Augustinus ,Thomasque scripserunt.

1. *Decretum :* Ne libri continentes miracula, revelationes, seu beneficia a Deo accepta per eorum intercessionem de cætero imprimantur sine recognitione et approbatione Ordinarii, qui in eis recognoscendis theologos aliosque pios ac doctos viros in consilium adhibeat ; et ne deinde fraus aut error, vel aliquid novi et inordinati in re tam gravi committatur, negotium instructum transmittat ad Sedem apostolicam, ejusdemque responsum expectet. — Cette disposition d'Urbain VIII fut confirmée par un décret du 23 mai 1668, sous Clément IX : Libri prædicti approbentur ab Ordinariis cum participatione theologorum, expectato responso a S. Sede Apostolica.

dans les révélations privées approuvées par le Saint-Siège ?

R. Le Saint-Siège approuve bien rarement et avec une sage lenteur les révélations privées ; quand il les approuve, son jugement ne porte que sur la conformité de ces révélations avec l'enseignement de la foi. Pour tout le reste, l'approbation du Saint-Siège ne donne qu'une simple probabilité. Un Saint peut, sans le vouloir, attribuer à l'Esprit de Dieu, ce qui provient de son propre fonds et de ses idées préconçues[1] ; s'il parle d'après un simple instinct surnaturel, il ne lui est pas facile de discerner la vérité, car cet instinct n'entraîne pas l'évidence prophétique[2]. Du reste, la révélation fut-elle véritable et divine, il ne répugne pas qu'une fausse explication en soit donnée par celui qui la reçoit, car l'esprit du prophète ne pénètre pas toujours la vérité tout entière, telle qu'elle est manifestée par le Saint-Esprit[3].

364. D. *Y a-t-il plusieurs degrés dans la lumière prophétique ?*

R. Dieu communique cette lumière plus ou moins, selon qu'il entre dans ses desseins. Si le sens des choses révélées reste ignoré, la lumière prophétique existe encore, bien que moins parfaite, pourvu que celui qui la reçoit se sente vraiment sous l'action surnaturelle du

1. Bened. XIV, *De serv. Dei beat.*, l. III, c. ult. n° 17 : Fieri potest, ut aliquis Sanctus ex anticipatis opinionibus, aut ideis in phantasia fixis aliqua sibi a Deo revelata putet, quæ a Deo revelata non sunt.

2. Sylvius, in II, II, q. clxxi, a. 5 : Quantum vero ad ea, quæ non nisi per occultum instinctum cognoscit propheta, non semper potest discernere quid ex spiritu prophetico loquatur, quid ex proprio. Quia talis instinctus est quid imperfectum in genere prophetiæ, et divinum instinctum interdum humanæ mentes patiuntur nescientes... et e contra contingit interdum esse duntaxat humani cordis suggestionem ; quam putabat ipse propheta esse suggestionem a Deo venientem.

3. D. Th. II, II, q. clxxiii, a. 4, c. : Sciendum tamen quod quia mens prophetæ est instrumentum deficiens,... etiam veri prophetæ non omnia cognoscunt quæ in eorum visis, aut etiam factis Spiritus sanctus intendit.

Saint-Esprit. Agir ou parler prophétiquement, sans le savoir, n'est pas à proprement parler la prophétie, mais un instinct prophétique[1], grâce précieuse sans doute, mais dont l'examen exige une attention particulière, si l'on veut en faire un juste discernement (358, 363, *Appendice* II, B).

365. D. *Que faut-il penser des révélations privées qui ne sont point conformes aux saintes Ecritures, aux définitions de l'Église et au sentiment unanime des Pères et des théologiens ?*

R. Toute révélation privée opposée à la foi, aux bonnes mœurs, à l'enseignement de l'Église, doit être rejetée comme une fausseté et une illusion diabolique, fût-elle appuyée sur des faits merveilleux, que la crédulité ou le fanatisme voudraient présenter comme des miracles. Cependant une révélation privée n'est pas nécessairement inspirée de Dieu, par ce seul fait qu'il n'y a rien de contraire à la foi et aux bonnes mœurs ; il faut, en outre, qu'elle soit fondée de tous points. Des révélations inutiles, singulières, supposées, peuvent fort bien n'avoir rien de contraire aux règles de la foi[2] ; il faut donc s'appuyer sur d'autres motifs avant de les admettre.

1. D. Th. *Ibid.* Cum ergo aliquis cognoscit se moveri a Spiritu sancto ad aliquid æstimandum vel significandum verbo, vel facto, hoc proprie ad prophetiam pertinet, cum autem movetur, sed non cognoscit, non est perfecta prophetia, sed quidam instinctus propheticus.

2. Bened. XIV, *De serv. Dei beat.*, l. III, c. ult. n° 5 : Consensus rerum revelatarum cum sacris Litteris, cum divinis et apostolicis traditionibus, cum moribus et definitionibus Ecclesiæ, tessera est præcipua divinarum privatarum revelationum, non quia statim ac aliqua revelatio conformis est sacris Litteris, apostolicis traditionibus, et moribus et definitionibus Ecclesiæ, tanquam divina et cœlestis habenda sit ; sed quia, statim ac aliquid in revelatione apparet, quod prædictis adversetur, rejicienda est inter mendacia, et dæmonis illusiones... Item quoque dicendum est de revelationibus, in quibus aliquid continetur contrarium unanimi sanctorum Patrum aut theologorum sententiæ.

Joan Viguerius, *Instit.*, c. ix, § 1, ver. 5 : Qui annuntiant contra fidem receptam, et bonos mores, ac Ecclesiæ determinationem, nullo modo esse

366. D. *Que faut-il penser des révélations privées qui ont contre elles l'opinion commune des théologiens, ou qui donnent comme revélé de Dieu ce qui est librement controversé dans les écoles catholiques ?*

R. De graves auteurs pensent que de pareilles révélations doivent être rejetées ; d'autres, au contraire, disent qu'on peut les admettre à la condition de les examiner avec une grande attention. Benoît XIV rapporte ces deux opinions sans se prononcer[1]. C'est évidemment au Saint-Siège qu'il appartient de juger.

367. D. *Que faut-il penser des révélations privées qui font connaître des choses que l'Ecriture sainte ou la tradition de l'Eglise passent sous silence ?*

R. Ces révélations ne sont pas impossibles[2], mais il faut les accueillir avec réserve et les examiner attentivement[3]. Nous devons croire tout ce qui a été révélé aux Prophètes et aux Apôtres, et se trouve contenu dans l'Écriture sainte et la tradition ; si l'Église approuve quelques révélations particulières sur des détails qui ne

credendum, etiamsi miracula facerent. Omnia enim miracula quæ sunt contra fidem receptam aut bonos mores, sunt falsa : cum Deus (qui est veritas per essentiam...) non possit esse testis falsitatis.

1. Bened. XIV, *De serv. Dei beat.*, l. III, c. ult. n° 8 : Hurtadus... dicit, non rejiciendam tanquam diabolicam, sed severe examinandam esse illam revelationem, in qua aliquid continetur contra communem Patrum et theologorum sententiam... Rejiciendas contra alii censent revelationes, in quibus aliqua res dicitur revelata, quæ adhuc est sub opinione. Gravina cui adhæret Arauxo.

2. Bened. XIV, *Ibid.* : Matthaeuccius... pluribus suadere conatur, revelationem privatam, falsam et dolosam aut tanquam ad decipiendum conflatam existimari non debere, quod in ea reveletur mysterium aliquod, aut aliqua circumstantia de Christo Domino, vel Beatissima Virgine, aut expresse non declarata per Scripturam, traditiones, vel Sedis apostolicæ definitiones, aut in scriptis Patrum non contenta. Addit non adversari definitionibus Pontificum, Patrum, aut theologorum doctrinas illas, quæ aliquid explicant, quod in eis, explicatum non est, et de quo ipsi silent.

3. Urbain VIII, dans ses décrets généraux sur la canonisation, s'exprime ainsi : Diligenter examinetur utrum contineant errores contra fidem vel bonos mores, vel doctrinam aliquam novam et peregrinam, atque a communi sensu Ecclesiæ et consuetudine alienam.

sont pas du domaine de la foi, nous pouvons en nourrir notre piété ; mais, comme nous l'avons déjà dit (361), il n'y a aucune obligation d'y adhérer par un acte de foi divine.

368. D. *Que doit-on particulièrement examiner, au point de vue de la doctrine, dans les révélations privées ?*

R. Voici, sur ce point, les principales conditions que doivent réaliser les révélations privées : 1° Accord avec la sainte Écriture, les Pères et l'enseignement de l'Église ; 2° conformité avec les révélations antérieures déjà examinées et approuvées par le Saint-Siège ; 3° donner des instructions salutaires, c'est-à-dire détourner du mal et exciter au bien ; 4° rester dans les bornes de la discrétion, et ne contenir que des choses vraies, car le démon révèle aussi quelquefois des vérités, mêlées à des choses fausses, pour nous faire tomber plus facilement dans le piège ; 5° faire connaître des choses que Dieu seul peut révéler ; 6° réunir les suffrages d'hommes graves et expérimentés ; 7° n'avoir pas pour objet des choses inutiles curieuses ou inconvenantes ; 8° ne pas être prolixes sans nécessité, ni chargées de preuves raisonnées superflues[1].

1. Les signes que nous donnons ici pour reconnaître les révélations au point de vue de la doctrine se trouvent plus ou moins indiqués et développés dans presque tous les auteurs qui traitent de cette question. Le cardinal Bona les résume d'une manière très exacte (*de discr. spir.*, c. xx) : 1. Veritas autem primo loco attendenda est, et consensus rerum revelatarum cum sacris Litteris, cum divinis et apostolicis traditionibus, cum moribus et definitionibus Ecclesiæ... — 2. Ut constet revelationem a Deo esse, inspiciendum est an habeat conditiones quas sapientiæ a Deo revelatæ Jacobus apostolus tribuit dicens : *quæ autem desursum est sapientia primum quidem pudica est ...deinde pacifica... modesta... suadibilis... bonis consentiens... plena misericordia et fructibus bonis... non judicans... sine simulatione...* Quod si ad lites, ad contentiones, ad curas sæculi, ad vanitatem, ad superbiam, ad pertinaciam... impellunt, proculdubio a carnali et mundana sapientia... vel a spiritu maligno oriuntur. — 3. Si quod revelatur eo tendit, ut opus aliquod grande et insuitatum suadeat, non statim ei

369. D. *Que doit-on particulièrement examiner dans la personne qui affirme avoir reçu des révélations ?*

R. Il faut noter ici plusieurs choses importantes :

1° Les frénétiques, les personnes épuisées par les austérités ou les maladies, atteintes de certaines affections nerveuses, portées à la mélancolie et rêveuses, ceux qui sont agités par une imagination exaltée ou troublés par d'impétueuses passions, croiront facilement voir ce qui n'est pas, et le transmettront sans hésiter comme des révélations véritables[1].

2° Le sexe féminin est enclin aux illusions : le tempérament, la sensibilité, l'ardeur des affections, le portent à considérer comme surnaturel ce qui n'existe que dans l'imagination. Toutefois l'Esprit-Saint souffle

evelationi tanquam a Deo immissæ credendum ; sed ad examen et judicium superiorum referenda est... Callidus enim hostis bonum aliquod interdum suggerit, quod majus et perfectius videtur, ut falsa ejus specie mens decepta ab eo quod vere bonum est recedat... Veris item et bonis falsa atque mala permiscet,... ut conciliata sibi apud incautos auctoritate, postea ad mala incitet, blandisque sermonibus venenum instillet. — 4. Cum diversæ et inter se pugnantes diversis de eadem re revelationes fiunt, contingere potest ut una vera, altera falsa sit, satagente diabolo priorem veram sequenti falsa eludere : ut plurimum tamen ambæ suspectæ et dubiæ sunt, ac propterea accuratius examinandæ... Quia vero Deus ea duntaxat revelare solet quæ hominum scientiam excedunt, suspecta redditur revelatio, utpote non necessaria et supervacua, cum id quod revelatur, humana intelligentia percipi potuit... — 5. Solam frequentiam revelationum eas suspectas reddere S. Franciscus Salesius docet, cum præsertim illa revelantur, quæ nonnisi raro manifestari solent, et quæ scire non expedit... Postremo loco... revelationes quæ ex diabolo sunt, multos habent annexos discursus et rationes ad persuadendam earum veritatem.

1. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 5, a. 6, n° 4 : Complexio quoque ejusdem videntis... diligentissime rimanda est. Nempe an ex sua temperie, vel ex aliquo accidente, oculus corporalis sit fortis, vel debilis visus, an sit vehementis imaginationis, ut esse solent maxime laborantes melancholia, vel nigra cholera. Similiter an sint sani capitis, aut cerebro turbato. Opus etiam est examine præter complexionem, ut persona discutienda sit, si phrenitide laboret, et non sit arreptitia... Nec infirmum tenet locum inclinatio... — Card. Bona. *Ibid.* Consideranda corporis constitutio ex qua plerumque animi mores pendent. Etenim facile decipi possunt, qui parum firma valitudine utuntur, qui turbidæ ac vehementis imaginationis sunt, qui atra bili abundant... Ex longa item inedia, crebrisque jejuniis, ac immoderatis vigiliis, ex siccato cerebro, dissipatisque spiritibus phantasmata repræsentantur...

où il veut, et il peut donner le don de prophétie aux femmes comme aux hommes[1]. Du reste, il faut reconnaître que la piété des femmes attire les dons extraordinaires de Dieu[2], et de fait elles sont souvent plus favorisées que les hommes de ce côté. On peut néanmoins toujours dire qu'en général elles sont faciles à se laisser tromper par des visions chimériques[3].

3° Les personnes qui divulguent indiscrètement les visions, les révélations ou autres grâces extraordinaires doivent être considérées comme suspectes ; nous en dirons autant de celles qui désirent et demandent à Dieu ces dons surnaturels[4].

4° L'âme qui reçoit une révélation vraiment divine la communique avec humilité et simplicité à son directeur, mais ne s'y attache pas et obéit aveuglement au ministre de Jésus-Christ[5].

5° Si la révélation divine cause d'abord quelque trouble, la tranquillité et la paix ne tardent pas à inon-

1. D. Th. II, II, q. CLXXVII, a. 2, ad 2 : Dicendum quod gratia prophetiæ attenditur secundum mentem illuminatam a Deo : ex qua parte non est in hominibus sexuum differentia.

2. D. Th. II, II, q. LXXXII, a. 3, ad 3 : In simplicibus et mulieribus devotio abundat, elationem comprimendo.

3. Th. a WALGORNERA, *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 5, a. 6, n° 3 : Ex parte corporis possunt causari hujusmodi visa ex complexione feminea : quia, ut dicit noster sapientissimus frater Joannes Nider in suo Præceptorio, femina ex sui natura, cum sit mollis, flexibilitatem habet complexionis, et facile potest multis phantasiis ejus imaginatio sigillari... Cum ex parte animæ, nempe ex passionibus quibus afficitur, lætitiæ, tristitiæ, odii, amoris, alterari possit imaginatio, et ista efformari in phantasia, mulieres frequentius ex hac causa visiones magis pati contingit. — Card. BONA, *Ibid.* Major cautio erga feminas adhibenda, quarum sexus eo suspectior est, quo imbecilior. Naturæ sunt humidioris et ex vehementia cogitationum et affectuum putant se videre quæ cupiunt...

4. Card. BONA, *Ibid.* Revelationes, quæ ex diabolo sunt... ingens animæ desiderium ingerunt eas in vulgus edendi et publicandi... — Spiritum Teresiæ bonum esse, et veras revelationes hæc signa demonstrarunt. Semper timebat diabolicas illusiones, ac propterea nunquam visiones petiit aut desideravit : imo potius Deum exorabat, ut eam duceret per viam consuetam, hoc solum optans ut fieret in ea divina voluntas.

5. Card. BONA. *Ibid.* Revelationes,...si vere a Deo sunt, qui ipsas recipit silentio premit, solique confessario humiliter detegit, cujus consilio credit et paret, nihil sibi tribuens, nihil dijudicans.

der l'âme ; le contraire arrive sous l'action du démon. Le caractère d'une révélation divine est aussi d'imprimer dans l'âme une grande certitude ; mais comme le mauvais esprit pourrait produire une obstination orgueilleuse, il faut toujours s'en remettre sur ce point aux décisions du directeur[1].

6° Ce qui caractérise principalement la révélation divine, c'est l'humilité, la mortification, le désintéressement, en un mot, toutes les vertus[2]. Le don de prophétie peut se rencontrer chez ceux qui n'ont pas ces qualités, mais c'est une très rare exception[3].

1. Card. Bona. *Ibid.* Revelationis accessus perpendendus est :... an in principio lætitiam ingerat. quæ statim in tristitiam convertatur ; an potius horror initio concipiatur, qui sensim amoveatur, et in gaudium desinat : hoc enim veræ, illud falsæ revelationis indicium est... Ex lumine infuso quo mens imbuitur, certitudo Dei revelantis et rerum revelatarum colligitur... Quia tamen hoc lumen non semper in divinis revelationibus adest, sanum consilium est eas superiori referre.

2. Th. a Walgornera, *Ibid.*, n° 5 : Moralis quoque status est considerandus... scilicet an bonis moribus, vel virtutibus moralibus præditæ sint... n° 6 : Si fide, spe, charitate, polleat cum aliis virtutibus... n° 7 : An hæc dona et charismata, cum mortificatione et cruce sint conjuncta, nam si nec antecedenter, nec comitanter, aut saltem subsequenter sint hæc ad invicem connexa, valde susceptæ sunt tales revelationes. — Card. Bona, *Ibid.* Examinanda fides, an sit vere catholica... Quod si in fide nulla sit labes, adhuc observandum est, an mores fidei consentiant... Ideo non credendum superbis, pervicacibus, avaris, carnalibus, iracundis, impatientibus, hypocritis... Attendendum an solida et profunda humilitate prædita sit.

3. D. Th. II, II, q. clxxii, a. 4, c. : Bonitas morum potest attendi secundum duo : uno quidem modo secundum interiorem ejus radicem, quæ est gratia gratum faciens ; alio autem modo quantum ad interiores animæ passiones et exteriores actiones. Gratia autem gratum faciens ad hoc principaliter datur, ut anima hominis Deo per charitatem conjungatur... Prophetia autem potest esse sine charitate... Et ideo prophetia potest esse sine bonitate morum quantum ad propriam radicem hujus bonitatis. Si vero consideremus bonitatem morum secundum passiones animæ, et actiones exteriores, secundum hoc impeditur aliquis a prophetia per morum malitiam. Nam ad prophetiam requiritur maxima mentis elevatio ad spiritualem contemplationem, quæ quidem impeditur per vehementiam passionum, et per inordinatam occupationem rerum exteriorum. — Lopez-Ezquerra, après avoir cité ce passage de S. Thomas ajoute, (*Lucerna myst.*, tr. 4, c. ix, n° 72) : Ex his inferre debet magister, quod anima quæ assiduis occupetur negotiis... et aliis quæ spiritum perturbant... valde suspecta est, quod in suis vaticiniis et prophetiis illusa sit.

Une circonstance que nous ne devons point omettre, c'est que les révélations divines sont énoncées avec une grande promptitude, et qu'elles disent beaucoup de choses en très peu de temps[1].

370. D. *Est-il nécessaire de consulter son directeur ou des personnes doctes et discrètes avant de régler sa conduite d'après une révélation privée ?*

R. Ce que saint Jean de la Croix enseigne au sujet des paroles intellectuelles formelles s'applique aux révélations privées (353) : une âme vraiment éclairée de Dieu ne doit jamais rien faire sans prendre conseil. Sainte Thérèse insiste sur ce point. « S'il s'agit pour vous, dit-elle, d'une chose importante, ou bien de quelque affaire du prochain, non seulement ne faites rien, mais ne vous arrêtez pas même à la pensée de rien entreprendre, sans l'avis d'un confesseur savant, prudent et vertueux ; et cela quoique vous entendiez plusieurs fois les mêmes paroles, et qu'il soit clair pour vous qu'elles viennent de Dieu. Telle est, mes filles, la volonté de Notre-Seigneur ; et loin de manquer à ce qu'il nous commande, nous sommes sûres de l'accomplir, puisqu'il nous a dit de regarder notre confesseur comme tenant sa place. Une manière d'agir si sage nous encouragera, et nous aidera à surmonter les difficultés qui se rencontreront dans l'exécution de ce que ces paroles nous ordonnent ; et Notre-Seigneur inspirera au confesseur la même assurance, et la même conviction que ces paroles viennent de son Esprit. S'il ne le fait point, nous ne sommes obligées à rien de plus. Quant à moi, je trouve un tel péril à s'écarter de cette règle pour suivre son propre sentiment, que je vous avertis, mes sœurs, et vous conjure, au nom de

1. Card. Bona, *Ibid.* Cum Deus aliquid revelat, non loquitur humano verbo unum verbum post aliud proferens, sed plures simul sententias brevi momento promit

Notre-Seigneur, de ne jamais commettre une telle faute[1]. »

371. D. *Est-il facile de s'égarer dans l'interprétation des révélations ?*

R. On s'égare facilement dans l'interprétation des révélations ou prophéties, soit parce qu'on en juge selon le sens littéral des mots, et non selon les intentions de Dieu, qui sont ordinairement cachées, soit parce qu'elles sont conditionnelles.

« Les paroles et les visions divines, dit saint Jean de la Croix, sont toujours vraies et certaines en elles-mêmes, mais non pas toujours selon notre interprétation personnelle, et cela pour deux raisons : la première tient à notre manière imparfaite de les recevoir ; la seconde vient de leurs causes, ou de leurs motifs, qui peuvent être comminatoires et comme conditionnels... Nous ne pouvons donc pas nous appuyer sûrement sur les paroles et les révélations, lors même qu'elles sont divines, car il est facile de nous tromper nous-mêmes, en leur attribuant un sens éloigné des desseins de Dieu. Ces paroles sont des abîmes que nous ne saurions approfondir, et les restreindre à notre sens borné, c'est vouloir palper l'air et les atomes dont il est chargé : l'air s'échappe de nos mains et l'on n'étreint que le vide... Nous devons conclure que les paroles et les révélations, fussent-elles divines et certaines, peuvent nous devenir une occasion d'illusion, faute de ne pas savoir pénétrer les vues élevées et les intentions sublimes que Dieu y tient cachées[2]. »

372. D. *A qui appartient l'interprétation authentique des révélations ?*

R. L'interprétation authentique des révélations ou

1. *Le Château intérieur.* Sixième demeure, c. III
2. *La Montée du Carmel,* l. II, c. XIX.

prophéties appartient au jugement de l'Église. Ce jugement, dans la canonisation des Saints, porte quelquefois sur un ou plusieurs points particuliers, dont l'interprétation est nécessaire pour certifier les vertus d'un serviteur de Dieu[1]. En dehors de cette circonstance, l'Église se contente de présenter les révélations privées comme probables à la pieuse croyance des fidèles, sans s'occuper prématurément de leur interprétation.

373. D. *A qui appartient l'interprétation prudente et discrète des révélations ?*

R. Sainte Thérèse, nous l'avons vu (370), recommande de se soumettre au jugement d'un confesseur savant, prudent et vertueux, et elle assure que cette manière d'agir ne peut avoir qu'un bon résultat. Dieu ne permettra pas qu'un confesseur doué de ces qualités vienne à se tromper ; il lui accordera la grâce du discernement des esprits, soit par une véritable lumière prophétique, soit par un instinct surnaturel, soit enfin par un examen doctrinal de la question, où tout sera mûrement examiné d'après les vrais principes[2]. C'est donc au prêtre chargé de la conduite des âmes que revient la difficile entreprise d'interpréter les révélations privées dans le for intérieur ; c'est à lui d'examiner attentivement les signes favorables ou défavorables qui s'y rencontrent. A cet effet, il doit considérer non seulement les révélations elles-mêmes au point de vue de la doctrine et de la convenance (368), mais aussi la personne, son tempérament, son état moral,

1. D. Th. *Quodlib.*, 9, a. 16, ac 1 : Dicendum quod Pontifex, cujus est canonizare Sanctos, potest certificari de statu alicujus, per inquisitionem vitæ, et attestationem miraculorum, et præcipue per instinctum Spiritus sancti, qui omnia scrutatur, etiam profunda Dei.

2. Bened. XIV, *De serv. Dei beat.*, l. III, c xlvii, nº 4 : Duplex via est per quam ad spirituum discretionem perveniri potest : aut per regulas videlicet, quæ a Patribus asceticis et mysticis, seu contemplativis theologis assignantur... aut per specialem instinctum et motionem Spiritus sancti

ses antécédents, ses garanties du côté de la vertu (369) ; il faut de plus que les signes favorables se groupent en assez grand nombre et avec assez de certitude pour former son jugement. Si cet examen attentif est fait sous le regard de Dieu et accompagné de ferventes prières, le Seigneur, sans nul doute, fera connaître ses volontés.

L'interprétation des révélations ou prophéties n'appartient donc pas, en général, à ceux qui les ont reçues ; on doit toujours recourir au jugement du directeur, à moins d'inconvénients graves et d'une véritable nécessité (353).

374. D. *Peut-on désirer et demander à Dieu des révélations ?*

R. Le désir des révélations n'est pas plus expédient ni plus légitime que le désir des visions corporelles, imaginaires ou intellectuelles (320, 329, 337) ; nous devons, au contraire, demander à Dieu de nous faire marcher dans les voies du salut par des moyens ordinaires, si tel est son bon plaisir[1].

« Le premier remède, dit saint Vincent Ferrier, contre les tentations que le démon s'efforce de semer dans les cœurs, c'est de ne point désirer, ni demander les visions, les révélations ou les sentiments extraordinaires... Car ces désirs ont toujours leur racine et leur fondement dans une pensée d'orgueil et de présomption, ou dans quelque vaine curiosité à l'égard de Dieu ; et ils mettent toujours la foi en danger. Dieu, dans sa justice, permet que l'âme qui cède à ses désirs, tombe dans les illusions et les tentations du diable par de fausses visions et révélations et autres séduc-

1. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 5, a. 1, n° 11 : Sciant apparitiones istas nec appetendas esse, neque postulandas, sed si inciderent, humiliter fugiendas, rogandusque Dominus ne nos his insuetis ationibus, sed mediis ordinariis et solidioribus, si ita suæ Majestati visum uerit, nostram salutem promoveat.

tions. C'est ainsi que le démon sème la plus grande partie des tentations spirituelles de ce temps, et qu'il trompe ceux qui sont les précurseurs de l'antéchrist... Car vous devez savoir que les vraies révélations et les sentiments spirituels des secrets de Dieu, ne sont point le fruit de ces désirs, ni de l'étude ou des efforts de l'âme ; mais qu'ils viennent de la pure bonté de Dieu à l'égard de l'âme vraiment humble qui le désire et l'honore par-dessus tout. Il ne faut même pas s'exercer dans l'humilité et la crainte de Dieu, avec le dessein d'obtenir toutes ces choses extraordinaires ; car on tomberait dans le même piège[1]. »

375. D. *Dans quelle voie faut-il conduire les âmes qui ont des visions et des révélations* ?

R. Il faut tenir ces âmes dans la voie de l'humilité et du renoncement, et les conduire graduellement par les actes de la vie purgative et illuminative au repos de la contemplation. Vouloir précipiter l'avancement d'une âme qui se dit favorisée de dons extraordinaires, c'est s'exposer à faire fausse route et tenter de couronner l'édifice avant d'en avoir posé les fondements. Cette précipitation ne peut avoir qu'un très fâcheux résultat : bientôt on s'apercevra que ces âmes n'ont aucune vertu solide, et que tous les défauts des commençants existent encore[2].

1. *Traité de la vie spirituelle*, c. XIII.

2. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 5, a. 7, n° 1 : Insistendum primo est, ut vitia curentur, et extirpentur, deinde virtutes plantentur in anima ascetæ .. Dirigere quoque debet discipulum ut exerceatur in schola mortificationis, et exercitationibus vitæ activæ, et ubi hæc omnia, quæ ad vitam purgativam spectant intercesserint, ad contemplationem excitet, in terventibus desideriis et orationibus instruendo, donec post illuminationes has perveniat ad unitivam, in qua est summus contemplationis gradus.

Card. Cajetanus, in II, II, q. CLXXXII, a. 1, ad 3 : Notent qui alios in via Dei instruunt ad profectum spiritualem, et diligenter efficiunt, ut prius in vita activa exerceri faciant quos edocent, seu instruunt, quam ad contemplationis fastigium sua teant. Oportet siquidem prius passiones domare habitibus mansuetudinis, patientiæ, etc., liberalitatis, humilitatis, etc.,

On doit aussi veiller attentivement à ce que ces âmes se maintiennent dans la pureté et l'obscurté de la foi. « Le directeur spirituel, dit saint Jean de la Croix, doit s'appliquer à détourner l'esprit de son disciple de l'estime de toutes ces manifestations surnaturelles, vrais atômes de l'esprit. Que gagnerait-il à s'y arrêter, sinon de perdre l'esprit intérieur ? Au contraire, le confesseur fortifiera la volonté de son fils spirituel par le détachement, en lui apprenant à s'établir dans la liberté et dans l'obscurité de la foi, où se communique abondamment la vie de l'esprit, c'est-à-dire la sagesse et l'intelligence véritable des paroles divines... Le plus sûr et le meilleur, c'est donc d'exhorter les âmes à fuir avec prudence les grâces extraordinaires[1]. »

376. D. *Que faut-il penser des directeurs qui s'occupent avec trop de curiosité et de sollicitude des âmes favorisées de visions et de révélations ?*

R. Cette curiosité et ce zèle sont indiscrets et peuvent devenir dangereux : les Saints ont fui cette vaine curiosité et n'ont jamais ambitionné la direction des âmes appelées à marcher dans les voies extraordinaires. Du reste, il ne faut pas oublier qu'on doit éviter jusqu'à l'apparence du mal, les rapports trop fréquents, les conversations trop prolongées, et tout ce qui peut offrir les inconvénients signalés par les Saints[2].

et sedare, quam ad contemplativam vitam ascendere. Et ob defectum hujus, multi non ambulantes, sed saltantes in via Dei, postquam multum temporis vitæ suæ contemplationi dederunt, vacui virtutibus, inveniuntur impatientes, iracundi, superbi, si in hujusmodi tanguntur. Et propterea tales, nec activam, nec contemplativam, nec ex utroque compositam habuerunt, sed super arenam fabricarunt. Et utinam non sit frequens defectus iste.

1. *La Montée du Carmel*, l. II, c. XIX.

2. Th. a Walgornera, *Ibid.*, n° 5 : Ab omni specie mala cavere debent directores, avaritiæ, lucri, ut intelligat instruendus, eos imitari Apostolum qui dicebat : *Non quæro vestra, sed vos*... Si mulier instruenda, pudicitiæ et omnium virtutum choro vallata sit, fugienda semper est... Abjiciendi

« Certains directeurs, dit saint Jean de la Croix, pour avoir donné une créance trop facile à l'apparence bonne et véritable des connaissances surnaturelles, en sont venus à se jeter et à jeter les autres, dans l'erreur et la confusion... La méthode de ces directeurs, à l'égard des âmes favorisées de visions, a pour résultat de les jeter dans le trouble et l'illusion, de les détourner du chemin de l'humilité en les engageant à se complaire dans les voies extraordinaires... Tous ces inconvénients naissent de l'attitude et du langage de ces directeurs imprudents ; puis, par suite de je ne sais quel prestige, une correspondance mystérieuse inspire à l'âme l'estime et l'affection de ces choses, et détourne ainsi ses regards des abîmes de la foi... De là résultent une foule d'imperfections pour ne pas dire davantage ; l'âme devient moins humble, elle croit posséder un bien d'une certaine valeur ; elle s'imagine être la préférée de Dieu, et la voilà contente et toute satisfaite d'elle-même, sentiment diamétralement opposé à l'humilité... De cette forte inclination du père spirituel pour les visions, résultera une certaine complaisance dont il donnera des signes manifestes, s'il n'a pas assez de circonspection pour dissimuler ses sentiments. Admettant que le disciple éprouve le même penchant, de part et d'autre, il y aura, n'en doutez pas, de fréquents entretiens sur l'appréciation et l'estime mutuelle que l'on fait de ces faveurs... Le confesseur entre donc en conférence sur ce point avec son disciple, et le principal sujet de son discours porte sur les visions ; il lui trace des règles pour discerner en elles le vrai du faux. A la vérité, il est important

sunt occulti recessus, privata conturbernia quantumcumque spiritualibus exercitiis colorentur, et si fieri necesse sit, in Ecclesia propter tot inconvenientia a confessore discreto petantur consilia et directiones hujusmodi (cum sobrietate tamen et prudentia), et cavendum ne sub specie confessionis vel prolixæ narrationis, visionum suarum superfluæ inducantur fabulationes.

au directeur de posséder cette science, mais il n'est pas à propos d'imposer au disciple cette recherche et ce soin, ni de l'exposer au péril qui en résulte, si ce n'est en quelque nécessité urgente...

« Signalons un autre abus. Lorsque ces directeurs voient une âme enrichie des faveurs divines, ils font instance auprès d'elle pour obtenir par son entremise la révélation de telle ou telle chose, qui les concerne eux ou d'autres ; et ces bonnes âmes lui obéissent, pensant qu'il est permis de chercher ainsi à connaître ces choses... Si Dieu répond à leur question, ils deviennent plus audacieux à l'avenir ; ils s'illusionnent et jugent que Dieu a pour agréable ce mode de communication, mais en vérité cette manière d'agir déplaît souverainement à la divine Majesté. Les directeurs, si affectionnés à ces entretiens célestes, y attachent la volonté des âmes qui sont sous leur conduite, avec d'autant plus de facilité que celles-ci y trouvent la satisfaction de leurs attraits, et sont naturellement portées à voir comme leurs directeurs[1]. »

---

1. *La Montée du Carmel*, l. II, c. XVIII.

CHAPITRE IV

Les touches divines

377. *En quoi consistent les touches divines ;* 378. *leurs degrés ;* 379. *elles agissent directement sur la volonté ;* 380. *peut-on s'y disposer.* — 381. *Effets des touches divines.* — 382. *Les touches divines sont-elles sujettes aux illusions.* — 383. *Conduite à tenir*

377. D. *En quoi consistent les touches divines ?*

R. Les touches divines sont des grâces purement gratuites, par lesquelles Dieu imprime dans la volonté et jusque dans l'intime de l'âme des sentiments spirituels et délicieux. Ces grâces conservent quelquefois le nom de *sentiments spirituels ;* on les appelle touches divines, parce que Dieu agit immédiatement sur l'âme par un contact et un mouvement vraiment divin[1] : on peut appliquer à ce phénomène mystique tout ce que la théologie enseigne des caractères de la grâce actuelle[2]. Absolument parlant, Dieu pourrait donc

1. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 5, a. 9, n° 1 : Divus Thomas, *de verit.*, q. XXVIII, a. 3, c. dicit : Tactus sumitur active vel passive. Tactus active sumptus importat actionem Dei intime tangentis animam. Tactus passive sumptus importat immediatum hujus intimæ actionis effectum in anima, qui proprie dicit sensum suavissimum animæ tali causatum actione. — Thomas de Walgornera ne donne pas ici le texte de saint Thomas, mais le sens très exact qu'il applique aux touches divines.

2. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th., Ibid,.* n° 4 : Secundum doctrinam et veritatem, omnia quæ dicuntur de auxiliis divinæ gratiæ dicenda sunt de tactibus, quia auxilia divina sunt motiones Dei quibus mediis tangit animam ad operationes supernaturales exercendas, et movendo et inflammando voluntatem, illustrant intellectum.

accorder transitoirement une grâce de ce genre à une âme en état de péché ; cependant, ce n'est pas ainsi que l'entendent les docteurs mystiques : tous supposent l'état de grâce et un certain degré de perfection.

Les touches divines appartiennent à la contemplation particulière et distincte : ce que Dieu fait pour l'intelligence dans les visions, les paroles surnaturelles et les révélations, il le fait ici pour la volonté. « Il y a, dit saint Jean de la Croix, deux sortes de connaissances spirituelles : l'une est particulière et distincte, l'autre confuse, obscure et générale. La connaissance distincte et particulière comporte quatre différentes manières de se communiquer à l'esprit, sans le secours d'aucun sens corporel ; ce sont les visions, les paroles intérieures, les révélations et les sentiments spirituels. La contemplation obscure et générale est unique ; c'est la contemplation obtenue par la foi[1]. » Et ailleurs saint Jean de la Croix ajoute : « Il nous reste à traiter du quatrième et dernier genre des connaissances intellectuelles. L'entendement peut les acquérir au moyen de sentiments spirituels... Nous les mentionnons ici parce que d'ordinaire l'entendement en reçoit une lumière et une connaissance plus perceptible et plus distincte[2]. » Les touches divines ne sont donc pas un degré de la contemplation obscure, mais un des quatre phénomènes de la contemplation distincte[3].

1. *La Montée du Carmel*, l. II, c. x.
2. *La Montée du Carmel*, l. II, c. xxxii.
3. Le P. Jérôme Spert, prieur de la Chartreuse de la *Scala Dei*, dans ses *Selecta ex sanctis* imprimés en 1664, p. 4, c. viii, n'hésite pas à appeler les touches divines : sensificationes quædam spirituales et *distinctæ*. — Du reste, tous les anciens auteurs placent les touches divines dans la catégorie des connaissances distinctes. Cf. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. iii, disp. 5, a. 9. — Phil. a SS. Trin., *Summ. theol. myst.*, p. 2, disc. 4, a. 6. — Lopez-Ezquerra suit cet exemple (*Lucerna myst.*, tr. 5, c. xiv, n° 127) : Aliæ sunt sensificationes delicatissimæ et suavissimæ, quæ in animæ substantia immediate fiunt a Deo, et a mysticis tactus substantiales dicuntur ; et licet sint communicationes perfectissimi status... nihilominus quia sunt proprie et stricte sensificationes,... visum est nobis, de eisdem in præsenti loco tractare.

378. D. *Y a-t-il plusieurs degrés dans les touches divines ?*

R. Les touches divines se manifestent à des degrés très divers. On distingue en particulier les touches divines ordinaires et les touches divines substantielles. Ces dernières beaucoup plus parfaites sont appelées substantielles, non qu'elles atteignent la substance de l'âme sans l'exercice des facultés, mais parce qu'elles pénètrent jusqu'au plus intime de l'âme par la volonté, et qu'elles sont accompagnées d'une mission divine invisible, comme nous l'expliquerons bientôt (381). L'intensité de ces touches divines peut varier à l'infini, selon qu'il plaît à Dieu de manifester sa miséricorde et son amour en imprimant ce délicieux mouvement à la volonté[1].

« Ces sentiments spirituels peuvent être de deux sortes, dit saint Jean de la Croix. Les uns sont dans les volonté ; les autres, bien qu'ils aient leur siège dans la volonté, sont si véhéments, si sublimes, si profonds et si secrets, qu'ils ne semblent pas la toucher, mais se produire dans la substance de l'âme. Les uns et les autres ont une grande variété dans leurs formes. Les premiers sont très élevés, lorsqu'ils viennent de Dieu ; cependant les seconds les surpassent en sublimité, et apportent à l'âme des biens et des avantages signalés... Parmi ces touches divines, source des sentiments intérieurs, les unes sont bien caractérisées et passent rapidement, d'autres le sont moins et durent davantage[2]. »

1. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 5, a. 9, n° 3 : Tactus divinus diversimode contingit, quamvis enim semper in voluntate recipiatur (subsantia siquidem animæ non potest seipsa sentire vel quid percipere, nulla quippe substantia est de seipsa immediate in creaturis operativa, sed operatur per suas potentias) ; diversimode tamen recipitur : quandoque enim perceptibiliter apparet in affectu voluntatis ; quandoque vero, cum est intensissimus, altissimus, profundissimus, et secretissimus, videtur penetrare ad ipsam animæ substantiam.

2. *La Montée du Carmel*, l. II, c. XXXII

379. D. *Les touches divines agissent-elles sur l'entendement aussi bien que sur la volonté ?*

R. Les touches divines agissent sur la volonté, en y imprimant des sentiments tout surnaturels ; cependant, en général, elles produisent dans l'entendement des connaissances savoureuses d'un très grand prix .« Les sentiments spirituels, dit saint Jean de la Croix, dans la signification que nous leur donnons ici, ne font pas partie du domaine de l'entendement, mais de la volonté... Néanmoins, d'ordinaire, et même le plus souvent, il rejaillit de ces sentiments dans l'entendement une connaissance, une intelligence et une lumière plus saisissante et plus vive... C'est une science expérimentale de Dieu d'une saveur incomparable ; ce goût est si sublime et si agréable à l'esprit, qu'il n'y a point de nom propre pour l'exprimer tel qu'il est et qu'on le sent[1]. »

380. D. *Peut-on se disposer à recevoir les touches divines ?*

R. Les touches divines sont des grâces purement gratuites que Dieu donne à qui il veut, quand il veut, et comme il lui plaît ; quelquefois il les accorde à ceux qui commencent à se donner à lui, d'autres fois il les refuse aux plus parfaits. On peut dire cependant que l'âme s'y dispose indirectement par une grande fidélité dans la pratique des vertus. Quelques auteurs prétendent que, d'ordinaire, les touches mystiques sont accordées immédiatement avant l'oraison d'union ; d'autres les placent après. Quoi qu'il en soit, ces grâces exceptionnelles sont toujours purement gratuites et Dieu s'est réservé de les distribuer selon son bon plaisir[2].

1. *Ibid.*

2. Th. a Walgornera, *Theol. myst. D. Th.* q. III, disp. 5, a. 9, n° 3 : Hanc gratiam concedit Dominus cui vult, quando, ubi, et quomodo

« Ces touches divines, dit saint Jean de la Croix, ne dépendent d'aucune sorte des actes de l'âme, ni de ses méditations, quoique ces choses soient d'excellentes dispositions pour les obtenir. Dieu les donne à qui il veut, et pour des motifs connus de lui seul. Il peut se faire que Dieu n'accorde pas ces touches secrètes à une personne qui se sera longtemps exercée en plusieurs bonnes œuvres ; une autre, au contraire, qui aura fait peu de bien, se verra comblée de ces dons... Le plus souvent Dieu les donne quand on y pense le moins[1]. »

381. D. *Quels sont les effets des touches divines ?*

P. Les effets des touches divines sont plus ou moins sentis selon le degré d'intensité qu'il plaît à Dieu de leur donner. Toutes ces grâces montrent l'infinie miséricorde et l'immense libéralité de Dieu ; quelques-unes surtout produisent des effets vraiment merveilleux. Si l'âme est alors fidèle, Dieu lui inspire un très grand détachement des créatures, la délivre de ses imperfections, et lui communique avec profusion les vertus chrétiennes et les dons du Saint-Esprit ; il en résulte un bonheur ineffable et une si douce consolation que l'âme est prête à souffrir pour Dieu toutes sortes de douleurs et de tribulations.

Saint Jean de la Croix décrit en ces termes les effets salutaires et délicieux de ces mouvements divins : « O divine main ! vous avez détruit en moi ce qui me retenait dans un état de mort où j'étais privé de la vie de Dieu, qui, je le comprends maintenant, est ma véritable vie ; et vous avez accompli cette merveille, qui est un effet de votre miséricorde et de votre libéralité, en me

vult : unde sæpius accidit, quod viris sanctis post diuturnum orationis et contemplationis exercitium illam deneget, et e contra tyronibus ac incipientibus viam perfectionis in eminentissimo gradu concedat : sed Dominus est qui de suis donis ac gratuitis beneficiis disponit prout vult et istis gratiam concedens, illis non fecit injuriam.

1. *La Montée du Carmel*, l. II, c. XXXII.

faisant sentir le divin attouchement de votre Fils, « qui est la splendeur de votre gloire et la figure de « votre substance (*Heb.*, I, 3). » C'est par lui que vous m'avez touché ; et comme il est votre Sagesse, c'est par lui que vous conduisez toutes choses d'une extrémité à l'autre avec force et douceur. O Verbe éternel, que vous touchez purement ! Avec quelle délicatesse exquise votre Etre divin pénètre subtilement la substance de mon âme, et la plonge ainsi tout entière dans un océan de douceurs divines... O souffle divin ! pouvez-vous toucher avec tant de légèreté et de délicatesse, alors que vous êtes si terrible et si puissant ? Oh ! que la félicité de cette âme est admirable, puisque vous la touchez si doucement malgré votre puissance effrayante !... O mon Dieu et ma vie ! ceux-là seuls vous sentiront et vous reconnaîtront à la délicatesse de votre touche, qui, en s'éloignant du monde, se seront entièrement spiritualisés. Alors cette ressemblance les rapprochera de vous ; et vous les toucherez avec d'autant plus de délicatesse, qu'en vous cachant vous-même dans leurs âmes, désormais séparées de toutes les créatures et de tout ce qui peut en rappeler le souvenir, vous les cacherez à votre tour dans le secret de votre divine Face, pour les mettre à couvert de tous les troubles que peuvent susciter les hommes. O touche délicate, répétons-le sans cesse ! en pénétrant l'âme de votre délicatesse, vous l'anéantissez, vous la séparez de tout le créé, vous vous la réservez exclusivement[1] !

« Dans cette touche divine, ajoute saint Jean de la Croix, on savoure en réalité un avant-goût de la vie éternelle, quoique Dieu ne nous élève pas encore à la même perfection. Cette vérité, si étonnante qu'elle paraisse, ne semblera point impossible, si l'on croit, comme on doit le croire, que cette touche est quelque chose de

1. *La vive flamme de l'amour*, 2e strophe, 3e vers.

très substantiel, et que la substance de Dieu, comme l'ont expérimenté bien des Saints pendant leur vie, touche alors la substance de l'âme... Bien qu'en cette vie l'on ne jouisse pas aussi parfaitement que dans la gloire, cette touche qui vient substantiellement de Dieu a cependant le goût de la vie éternelle. En effet, l'âme jouit ici, d'une manière admirable et par une anticipation ineffable, de toutes les choses célestes : Dieu lui communique sa force, sa sagesse, son amour, sa beauté, sa grâce et sa bonté. Comme Dieu est à la fois tout cela, l'âme, dans une seule de ces touches divines, savoure toutes ces grandeurs avec une grande perfection. Quelquefois même ce bien dont l'âme jouit fait rejaillir sur le corps quelque chose de l'onction de l'esprit, qui semble pénétrer jusqu'aux os et les faire glorifier Dieu à leur manière[1]. »

Les paroles de saint Jean de la Croix que nous venons de citer sont expliquées d'une manière fort exacte par le P. Honoré de Sainte-Marie. Ce savant religieux commence par donner un texte du Docteur angélique, où il est dit : « Il y a deux sortes d'union entre celui « qui aime et celui qui est aimé : l'une est réelle, lors- « que celui qui est aimé est présent à celui qui aime ; « l'autre est seulement affective (I, 2 q., 28, a. 1). » « Il y a apparence, dit le P. Honoré de Sainte-Marie, que c'est sur ce principe et plusieurs autres de saint Thomas, que les spirituels du dernier siècle ont enseigné que dans l'union sublime il y avait des *touches substantielles*, c'est-à-dire de la substance de Dieu, et de la substance de l'âme. Saint Jean de la Croix veut parler de ces *touches* quand il dit : « O Verbe Éternel, « que vous touchez purement ! avec quelle délicatesse « exquise votre Etre divin pénètre subtilement la « substance de mon âme. » Les spirituels ne prétendent autre chose par cette expression, que ce que

1. *Ibid.*, 4e vers.

saint Augustin veut marquer, quand il dit que l'amour est une sorte de lien qui unit deux choses, ou qui désire les unir, c'est-à-dire celui qui aime et la chose aimée : *Amor est junctura quædam duo aliqua copulans, vel copulare appetens : amantem scilicet et quod amatur* (Lib. 8, *de Trin.* c. x). Saint Thomas expliquant ces paroles, ajoute : Lorsque saint Augustin dit que l'amour unit, cela se rapporte à l'union affective, sans laquelle il n'y a point d'amour ; mais quand il dit, qui désire unir, cela appartient à l'union réelle : *Quod vero dicit copulare intendens, pertinet ad unionem realem.* Cette union réelle est si excellente, qu'en transformant celui qui aime en l'objet aimé, elle fait que l'un et l'autre se pénètrent mutuellement jusque dans le plus intime ; de sorte qu'il n'y a rien dans l'objet aimé qui ne soit uni à celui qui aime : *Ex hoc enim*, dit saint Thomas, *quod amor transformet, facit amantem intrare in interiora amati, et contra, ut nihil amati amanti remaneat non unitum* (in 3, dist. 27, q. 1, a. 1, ad 4). S'il y a quelque amour qui puisse reproduire ce noble effet, c'est sans doute l'acte de charité qu'une âme accomplit pendant l'union sublime ; car, renfermant une amitié parfaite entre Dieu et l'âme, il les unit réellement, et les rend présents l'un à l'autre, selon leur propre substance, ce que les spirituels appellent une *touche substantielle*, c'est-à-dire de la substance de Dieu et de l'âme contemplative : ce qui revient à ce que nous avons dit ailleurs de la mission invisible des personnes divines dans l'âme du juste[1], dans laquelle elles ne sont pas seulement présentes par les dons de la grâce sanctifiante, mais aussi réellement, et selon leur propre substance.

« Quoique dans cet état d'union une âme ait déjà la grâce sanctifiante, sans laquelle elle ne pourrait

1. Voir ce que nous avons dit nous-même sur les missions divines invisibles, (6).

aimer Dieu d'un amour d'amitié parfaite ; néanmoins, comme elle reçoit un nouveau degré de grâce, il est nécessaire qu'il se fasse une mission invisible des personnes divines, comme dit saint Thomas : *Etiam secundum profectum virtutis, aut augmentum gratiæ fit missio invisibilis* (1 p. q. 43, a. 6, ad 1). Or ce nouveau degré de grâce est produit dans la substance de l'âme du contemplatif par les personnes divines, qui y sont substantiellement présentes ; ce qui ne peut se faire, sans que Dieu touche l'âme, suivant l'expression du même saint Docteur : *Deus tangit animam, gratiam in ea causando.* Ce qu'il prouve par ces paroles du Psalmiste : *Tange montes*, touchez les montagnes ; la Glose ajoute, *gratia tua*, de votre grâce. La *touche substantielle* que les mystiques reconnaissent dans l'union sublime, ne signifie pas autre chose[1]. »

382. D. *Les touches divines sont-elles sujettes aux illusions ?*

R. Les touches divines, en elles-mêmes, ne peuvent être produites, ni par la nature, ni par le démon, car Dieu seul peut pénétrer dans l'intime de l'âme et jusqu'à la volonté ; cependant on pourrait s'y tromper en prenant des suavités sensibles pour des sentiments spirituels. Les touches divines d'un ordre élevé sont généralement faciles à reconnaître à leurs fruits (381) ; celles dont Dieu se sert pour attirer des âmes moins parfaites produisent aussi des effets suffisants pour qu'on ne puisse pas s'y tromper, en suivant avec soin les règles du discernement des esprits.

383. D. *Dans quelles dispositions faut-il être par rapport aux touches divines ?*

R. On peut dire, en général, des touches divines ce que nous avons dit des autres connaissances distinctes

1. *Tradition des Pères*, etc., t. III, dissert. 7, prop. 42.

et particulières (320, 329, 337, 374). Il faut rester passif, ne rien demander, ne rien désirer, et recevoir ces grâces, quand Dieu juge à propos de nous les accorder, avec une grande humilité, en s'appliquant à prouver à Dieu sa reconnaissance par une amoureuse conformité à sa volonté.

« Pour ne point faire fausse route, dit saint Jean de la Croix, et pour ne pas mettre obstacle aux avantages dont ces sentiments enrichissent l'âme, le rôle de l'entendement, à leur égard, doit être passif et non actif. Sans prétendre interposer ses forces naturelles, qu'il lui suffise d'incliner la volonté à donner son consentement libre et plein de reconnaissance. L'inconvénient déjà signalé à propos des paroles successives se retrouve ici (350). En effet, l'activité propre peut très facilement troubler et détruire ces lumières délicates, cette savoureuse et surnaturelle intelligence, à laquelle l'élément humain ne saurait atteindre, et qu'il ne comprendra pas en agissant, mais en restant passif. En conséquance, il faut se garder de les désirer, de peur d'exciter l'entendement à en produire d'autres de son propre fonds. Ainsi on fermera la porte à une multitude de connaissances fausses que, par l'influence des sens, le démon insinue fort habilement dans l'esprit affectionné aux notions produites par les sentiments dont nous venons de parler. Quand le souverain Maître verra l'âme humble, résignée, anéantie et dépouillée d'elle-même, il lui communiquera ces touches secrètes passivement, et à l'heure de son choix. Son abnégation lui méritera de jouir des avantages que ces connaissances procurent, avantages incalculables, car ce sont des touches intérieures préparatoires à l'union divine[1]. »

---

1. *La Montée du Carmel*, l. II, c. XXXII.

II

COURT EXPOSÉ

des Règles du discernement des esprits [1]

NOTES PRÉLIMINAIRES

I. Le discernement des esprits n'est pas autre chose que la connaissance des pensées du cœur, communiquée par Dieu à ses serviteurs pour confirmer la doctrine de la Foi : c'est une *grâce gratuitement donnée*[2]. — Cependant, le discernement des esprits s'entend aussi d'une façon plus large : c'est alors un mouvement particulier du Saint-Esprit qui nous fait apprécier à leur juste valeur les personnes, les actes et les phénomènes qui se rapportent à l'ordre surnaturel et nous fait distinguer ce qui appartient à la nature ou à la grâce, à Dieu ou au démon. Dieu accorde cette grâce à qui il veut et quand il veut ; elle n'est pas accordée toujours exclusivement pour l'utilité du prochain, mais, en certains cas, elle est donnée pour l'utilité de ceux qui la reçoivent[3]. Le discernement des esprits qui vient directement de la lumière du ciel, discernement *infus*, est assez rare ; c'est pourquoi on est obligé de recourir à un autre moyen. Nous voulons parler du discernement *acquis*, qui est un art ou une

1. Cf. Card. Bona, *De discretione spirituum.* — Gerson, *De distinctione verarum visionum a falsis.* — Schram, *Theologia mystica*, t. II, c. III et IV.

2. D. Th. I, II, q. CXI, a. 4, c. : In his autem quæ sunt supra rationem divinitus revelata, confirmatio est per ea quæ sunt divinæ virtuti propria... ut possit manifestari ea quæ solius Dei est scire... et etiam occulta cordium, et quantum ad hoc ponitur *discretio spirituum.*

3. Card. Bona, *De discr. spir.*, c. II, § 2. — Bened. XIV, *De serv. Dei beat.*, l. III, c. XLVIII, n° 2 (II, 321, *note*).

science qui fait arriver aussi près que possible du même but, en se servant de règles et de maximes tirées de la sainte Ecriture, des Pères et des Docteurs de l'Église. C'est un court résumé de ces règles que nous donnons ici.

II. Pour bien appliquer les règles du discernement des esprits, il faut être dans les dipositions suivantes : 1° Invoquer le secours d'en haut. 2° Se conformer aux enseignements de l'Écriture sainte, des Pères et des Docteurs, tels qu'on les trouve dans les ouvrages qui les ont résumés. 3° Consulter sa propre expérience : c'est une grande maîtresse pour ceux qui savent en profiter. 4° S'exercer à la pratique des vertus. 5° Ne pas mettre sa confiance en soi-même, mais en Dieu. 6° Recourir humblement à plus sage que soi, à un bon directeur. 7° Se tenir dans la paix. 8° Tout examiner avec droiture et simplicité, sans parti pris. 9° Se conformer à la voie particulière de chacun. 10° Juger des personnes par leurs actes. — Ces différents moyens contiennent chacun un secours particulier ; néanmoins, on doit les appliquer dans leur ensemble, si l'on veut arriver à posséder les dispositions nécessaires au discernement des esprits[1].

III. Les règles du discernement des esprits peuvent s'appliquer à trois objets différents : 1° aux *personnes*, afin d'apprécier la solidité et la perfection de leurs vertus ; 2° aux *instincts* et aux *attraits ;* et 3° aux *phénomènes extraordinaires*, afin de déterminer leur principe et de pouvoir reconnaître s'ils sont *divins*, *diaboliques* ou *purement naturels*. Nous traiterons successivement de ces trois objets, car si plusieurs des règles du discernement des esprits sont générales et s'appliquent sans distinction, il y a des points assez importants qui réclament une mention particulière dans la division que nous venons d'énoncer. Nous y gagnerons en précision et en clarté.

A. Les âmes vertueuses et parfaites

Il va sans dire que le discernement des esprits dans les âmes ne peut convenir qu'aux directeurs et aux supérieurs. Tout autre n'a pas à *juger* des dispositions intérieures du prochain. En certains cas cependant, lorsqu'on doit apprécier la valeur

1. Card. Bona, *Ibid.*, c. v, n°s 1-10 : Quamvis singulæ (regulæ) pro discernendis spiritibus peculiarem institutionem contineant, singulæ tamen per se non sufficiunt, nisi aliæ simul adhibeantur

intrinsèque d'un phénomène mystique, il n'est pas inutile, comme nous le verrons bientôt, de considérer la vertu des *agents*. Mais ici encore, la part principale revient à ceux qui ont mission et autorité pour examiner les faits.

Pour bien discerner l'état d'une âme et l'esprit qui l'anime, il faut considérer attentivement ses dispositions habituelles. Voici les raisons qu'on peut invoquer pour et contre l'esprit divin.

Pour	Contre
1° Si l'âme s'applique à la pratique des vertus conformément aux devoirs de son état et aux grâces qu'elle reçoit de Dieu.	1° Si l'âme recherche les vertus faciles et d'apparat, les singularités et ce qui la détourne de sa vocation.
2° Si elle marche avec fidélité et constance dans la voie où Dieu l'appelle, paisible et heureuse d'accomplir en tout et toujours la volonté de Dieu.	2° Si elle s'arrête facilement aux premiers obstacles, dans le chemin de la vertu, sans souci de faire ce que Dieu demande d'elle.
3° Si elle évite avec soin la recherche de soi-même, n'ayant en vue que les intérêts de Dieu, avec une grande pureté d'intention.	3° Si elle est égoïste, indifférente, quand il s'agit de la gloire de Dieu et du salut des âmes, se repliant sur elle-même.
4° Si elle s'efforce de bien faire tout ce qu'elle fait, et si ses actions intérieures et extérieures sont indubitablement bonnes dans leur principe, leur objet et leur fin.	4° Si elle est négligente dans le service de Dieu, sans délicatesse de conscience, sans crainte filiale dans la pratique de ses devoirs.
5° Si elle pratique avec zèle et ferveur les vertus des parfaits, l'humilité de cœur, la fuite des louanges, le support et l'amour des mépris, l'obéissance prompte et aveugle, la douceur, la patience, la chasteté, le détachement des grâces sensibles et des choses extraordinaires, le pur abandon, etc.	5° Si elle ne tend point à la perfection, si toute vertu, un peu parfaite, lui inspire de l'éloignement, si elle se contente volontiers de la médiocrité, si elle compte trop avec le bon Dieu, si elle renvoie trop facilement à plus tard son avancement spirituel, si elle désire les grâces extraordinaires, etc.

6° Si elle s'applique à l'oraison et à la mortification selon l'attrait divin et les conseils de son directeur. Si elle se prépare dignement à recevoir les sacrements.

7° Si elle supporte les peines et les épreuves de cette vie, et en particulier les purifications passives, avec résignation et amour.

6° Si elle a habituellement du dégoût pour l'oraison et l'esprit de renoncement. Si la préparation à la réception des Sacrements la trouve indifférente.

7° Si elle se plaint amèrement quand la croix la visite, si elle cherche les consolations humaines.

Si l'âme qui fait profession de piété pratique toutes ces vertus et évite ces défauts et ces vices, on peut dire qu'elle est animée d'un *bon esprit*, de *l'esprit divin*. En effet on reconnaît l'arbre à ses fruits : *Ex fructibus eorum cognoscetis eos.* Cependant, des acunes passagères et accidentelles ne sont pas un signe de mauvais esprit, si l'on fait *souvent* et *avec soin* des actes de vertus Les commençants surtout sont exposés à ce mélange de vertus et de défauts. Quant aux parfaits, Dieu permet quelquefois qu'ils conservent certaines imperfections, plus apparentes que réelles, pour les tenir en humilité et pour leur donner l'occasion de pratiquer les vertus contraires. C'est le cas de dire : *Virtus in infirmitate perficitur.*

B. Les mouvements et les instincts divins

Les mouvements divins s'appliquent à l'intelligence comme à la volonté. L'instinct divin, qui se rapporte à la lumière prophétique (356, 364, 329), mais qui n'en a point la certitude a son siège dans l'intelligence. Les mouvements et les instincts divins sont ordinairement désignés sous le nom de *bonnes inspirations*. Ces inspirations nous viennent de Dieu, ou immédiatement, ou par le ministère des bons Anges, ou parle moyen de notre conscience qui nous stimule et nous excite, sous l'influence de la grâce, à vivre selon la raison et la vertu[1]. Nous

1. Card. Bona, *De discr. spir.*, c. VI, § 1... Spiritus divinus est motio interior animæ sive inspiratio, quæ a Deo procedit, et ad virtutem ac sanctitatem impellit... § 2. Motio autem sive inspiratio divina multipliciter fit... Aliquando per seipsum immediate... Aliquando per Angelum...

allons énumérer les motifs qui militent pour et contre les mouvements et les instincts divins.

POUR

C'est Dieu qui éclaire et attire :

1° Si l'âme est portée à ce qui est vrai, bon, saint et parfait, à suivre Jésus-Christ et à imiter ses vertus, à se soumettre aux enseignements et aux prescriptions de la sainte Église. Dieu inspire toujours le *vrai* et le *bien* : il avertit, il instruit, il meut, mais c'est pour nous conduire à la vraie lumière et à la perfection.

2° Si elle est attirée à la vérité et à la sainteté avec discrétion, par degrés, en tenant compte des circonstances de temps, de lieu, d'âge, de tempérament, de vocation, etc. Dieu fait tout avec poids et mesure ; il conduit les âmes à la perfection graduellement, sans exagération.

3° Si elle éprouve dans les commencements de son retour à Dieu des douceurs et des suavités spirituelles, dont elle est ensuite privée au fur et à mesure qu'elle avance dans la perfection. Dieu a coutume d'agir ainsi, en se proportionnant aux forces de chacun.

CONTRE

§ 1. *Les inspirations diaboliques*

Bien que le démon ne puisse pas agir directement sur l'intelligence et la volonté (99), il arrive néanmoins par les sens et par l'imagination à troubler l'âme au moyen de fâcheuses illusions et de sollicitations dangereuses. Pour reconnaître l'action diabolique, nous n'avons qu'à signaler des signes diamétralement opposés à ceux qui indiquent l'action divine. Il suffira d'en faire une énumération succincte :

1° Suggestion de l'erreur, du mensonge, du mal, ouvertement ou par des voies détournées. 2° Zèle indiscret. 3° Exagération des difficultés de la vertu, découragement. 4° Attrait trop sensible et paraissant venir du dehors. 5° Témérité, suffisance. 6° Colère, impatience, amertume, dureté. 7° Dédain et mépris pour le surnaturel divin. 8° Mélange insidieux de vérité et de mensonge, de bien et de mal. 9° Empressement, impétuosité,

Aliquando excitat mediante conscientia nostra stimulante et incitante, ut secundum rationem et virtutem vivamus.

Nous engageons le lecteur à se reporter aux explications qui ont été données au commencement du chapitre consacré aux dons du Saint-Esprit, dans notre première partie.

4° Si elle se sent appelée d'une manière intime et toute spirituelle dans son *fonds* et dans son *centre* (159) Dieu seul peut pénétrer jusque-là.

5° Si elle redoute l'illusion par suite d'une crainte respectueuse et filiale envers Dieu.

6° Si elle conserve un esprit de charité et de mansuétude à l'égard du prochain, jusque dans l'exercice d'une juste sévérité.

7° Si elle est portée à vénérer les Saints, à connaître leur vie, à imiter leurs vertus, à rendre un culte à leurs reliques.

8° Si elle est inspirée de faire quelque chose de bon et de saint, sans faire aucun obstacle à un autre bien plus grand, et que tout convienne à son état et à sa vocation. Il faut que tout soit bon dans l'acte : le commencement, l'accomplissement total jusqu'à la fin, et que toutes les circonstances conspirent à l'intégrité de ce but. *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.*

9° Si elle sait modérer son activité naturelle dans la recherche du bien.

10° Si elle commence par perfectionner son intérieur au moyen d'une grande humilité et de solides vertus, cherchant avant tout le royaume de Dieu et sa justice.

11° Si elle conserve la paix

défaut de circonspection et de prudence. 10° Soin exagéré des choses extérieures, en vue de la louange des hommes, et négligence de la réforme du cœur. 11° Trouble, inquiétude. 12° Lâcheté, irrésolution dans la pratique du bien. 13° Présomption, désespoir. 14° Plaintes, murmures, résistances contre la volonté de Dieu et des supérieurs. 15° Amour et recherche de soi-même.

Tels sont les signes des inspirations diaboliques.

§ 2. *Les mouvements naturels*

L'activité humaine peut être considérée, 1° en tant qu'elle est poussée par Dieu vers le bien, 2° en tant qu'elle est excitée au mal par le démon, 3° enfin, en tant qu'on la considère dans ses mouvements propres. En ce dernier cas, quand la saine raison éclaire et dirige, l'acte reste bon. Mais si l'acte a pour principe la nature viciée par le péché originel, l'acte devient mauvais. Il n'est pas facile de distinguer si un acte mauvais est inspiré par le démon, ou bien s'il vient uniquement de notre penchant naturel au mal. Néanmoins, on peut déterminer quelques signes pour reconnaître les mouvements de la nature opposés à ceux de la grâce. L'auteur de l'Imitation les a énu-

intérieure. Dieu laisse après lui la consolation dans les âmes.

12° Si elle est attirée avec une ardeur discrète et une sainte joie à la pénitence intérieure et extérieure.

13° Si elle a une ferme confiance en Dieu et une sainte défiance d'elle-même.

14° Si elle reste dans une parfaite indifférence, prête à accomplir en tout et toujours la volonté de Dieu, et dans une grande soumission et docilité aux conseils du directeur et des supérieurs.

15° Enfin, si elle a des pensées et des attraits conformes au renoncement, à l'abnégation, à l'amour de la croix, à la divine charité, en un mot[1].

mérés dans un chapitre bien connu (L. III, c. LIV). Nous y renvoyons le lecteur. Qu'il nous suffise de dire qu'on peut résumer les signes des mouvements de notre mauvaise nature dans un seul mot : *La recherche de soi-même.* Cette recherche va quelquefois jusqu'au péché véniel ou mortel en s'opposant à la loi divine ; d'autres fois, elle s'arrête aux défauts et aux imperfections, en usant des choses qui ne sont pas nécessaires à la vie ; enfin, la recherche de soi même se retrouve encore dans les choses utiles et bonnes en elles-mêmes, mais où l'intention n'est pas assez pure.

D. *Que faut-il faire si l'on conserve quelque doute sur l'origine et le principe des mouvements de l'âme ?*

R. Si les signes que nous avons déjà indiqués ne suffisent pas pour reconnaître l'esprit qui inspire les mouvements de l'âme, on a recours aux règles suivantes indiquées par les auteurs : 1° Si le mouvement paraît venir de notre nature corrompue, quoiqu'il paraisse bon en soi, on doit le tenir pour suspect. 2° Si l'inspiration de faire ou d'omettre une chose n'a été précédée par aucune considération ou réflexion, selon le mode ordinaire d'opérer, on doit en général la croire bonne, car Dieu seul peut ainsi remuer et changer intérieurement notre volonté. Le démon ne peut agir sur notre volonté que du dehors, soit en proposant les objets, soit en excitant les passions. 3° Si l'attrait porte à s'ingérer dans le gouvernement des âmes, on doit s'en

1. Card. BONA, *De discr. spir.*, c. VI, n° 16. Nulla certior nota divini spiritus, quam dilectio, ut recte docet Augustinus (Tract. 8, in epist. JOAN I)... *Si plena sunt charitate, habes spiritum Dei...*

méfier beaucoup, et ne pas le suivre sans consulter des personnes éclairées et amies de Dieu. 4° On éprouve quelquefois à la suite des douceurs spirituelles des émotions jusque dans la partie sensible et le corps : ces sortes de consolations sont sujettes aux illusions, on doit les modérer autant que possible et se tenir en paix suivant les conseils de sainte Thérèse. 5° Bien examiner le principe ou motif immédiat d'un acte, si c'est une vertu solide, l'humilité, la charité, etc. 6° Quand il s'agit de choses insolites, extraordinaires, il faut d'autre part une éminente sainteté. 7° Si c'est Dieu qui porte à faire quelque chose de grand, on sent qu'il donne en même temps sa grâce pour l'accomplir. 8° Les opérations divines extraordinaires sont de courte durée dans les âmes ; il faut se méfier des connaissances sur l'état intérieur du prochain, quand il n'y a pas une vertu consommée dans celui qui croit en être favorisé. 9° Recourir aux personnes expérimentées et capables d'inspirer la confiance par leur science et leur sainteté. 10° Bien examiner la vie et les mœurs des personnes, les épreuves qu'elles ont subies, leur générosité et leur patience dans l'adversité.

C. Les phénomènes mystiques divins

Les miracles sont de trois sortes. Ils peuvent excéder les forces de la nature, ou quant à la substance du fait, ou quant au sujet dans lequel ils s'accomplissent, mais non quant au fait lui-même, ce sont des miracles de premier et de second ordre, phénomènes exclusivement divins, que le démon ne peut réaliser et qu'il est réduit à simuler par des prestiges. En effet, le démon ne peut faire rétrograder le soleil (premier ordre) ni ressusciter un mort (deuxième ordre) .Les miracles de troisième ordre dépassent les forces de la nature, quant au mode et à l'ordre où ils se produisent[1]. Les visions, les paroles surnaturelles, les stigmates et autres phénomènes mystiques dont nous avons à nous occuper

1. D. Th. I p., q. cv, a. 8, c. : Excedit autem aliquid facultatem naturæ tripliciter : uno modo quantum ad substantiam facti, sicut quod duo corpora sint simul, vel quod sol retrocedat... quod nullo modo natura facere potest ; et ista tenent summum gradum in miraculis. Secundo aliquid excedit facultatem naturæ, non quantum ad id quod fit, sed quantum ad id in quo fit, sicut resurrectio mortuorum ;... et hæc tenent secundum locum in miraculis. Tertio modo excedit facultatem naturæ quantum ad modum et ordinem faciendi ;... et hujusmodi tenent infimum locum in miraculis.

ici, appartiennent généralement à cette troisième catégorie, où les contrefaçons ne sont point rares. Bien que nous ayons déjà fait connaître, dans le cours de cet ouvrage, à chacun de ces phénomènes, les signes caractéristiques qui les concernent, nous allons dans un tableau général indiquer les principaux moyens de reconnaître *l'action divine*.

Pour	Contre
Les phénomènes mystiques pour être réputés divins, doivent réunir toutes les conditions que nous allons énumérer succinctement :	**§ 1.** *Les phénomènes diaboliques*
1° Que *l'objet* soit en lui-même conforme à la vérité, à la justice, à la sainteté. Dieu ne peut pas être l'auteur de l'erreur, ni du mal.	Nous venons de le dire, le démon ne peut que simuler par des prestiges les miracles de premier et de second ordre, mais il peut faire des miracles de troisième ordre. Ainsi, il peut produire des visions corporelles et imaginaires, des extases, des stigmates, etc. Les visions purement intellectuelles dépassent sa puissance, néanmoins il trouve moyen de nous induire en erreur sur ce point (335). On reconnaît les phénomènes diaboliques à des signes opposés à ceux qui caractérisent les phénomènes mystiques divins :
2° Que *le mode* d'opérer soit convenable, c'est-à-dire que toutes les circonstances du phénomène doivent être bonnes, honnêtes, bienséantes, dignes de Dieu. Il faut cependant remarquer sur ce point qu'il peut se produire des circonstances dont les premières apparences sont vulgaires et mesquines, mais où un regard plus attentif ne tarde pas à découvrir la tendre condescendance et l'infinie bonté de Dieu : c'est avec droiture et simplicité qu'on doit examiner toutes les particularités d'un phénomène mystique.	1° *L'objet* est faux ou immoral. 2° *Le mode* est vulfaire, bizarre, grossier, etc. 3° *La fin* est mauvaise, elle tend à confirmer dans l'erreur et le vice, ou du moins à satisfaire une vaine curiosité. 4° *Les effets* sont déplorables : le trouble, la présomption, le désespoir, l'orgueil, l'insubordination, l'impureté, l'éloignement et l'abus des sacrements, etc.
3° Que *la fin* tende à confirmer dans la vérité et la vertu, au soulagement ou à l'édification du prochain, au triomphe de la sainte Église, à la gloire	

de Dieu. Il peut arriver que la fin principale d'un phénomène mystique divin ne soit pas facile à connaître dès le principe ; toutefois, d'ordinaire, sa vraie portée se manifeste bientôt d'une manière claire et précise.

4° Que *les effets* produits accusent un principe divin. Les bons résultats des manifestations divines sont très nombreux et faciles à saisir. Nous les avons déjà énumérés en parlant des mouvements et des instincts divins. Nous les rappelons ici : paix, crainte filiale et respectueuse, humilité, docilité, obéissance, simplicité, pureté, saint abandon, exactitude aux devoirs d'état, piété, esprit de pénitence, oubli de soi, charité, etc., etc. Ces signes sont les plus caractéristiques de l'action divine. Des effets excellents, bien constatés et durables, pourraient-ils venir d'un mauvais principe ?

5° Que *les personnes* méritent notre confiance par leurs antécédents et par leurs vertus. Ce signe n'est pas infaillible, car les *grâces gratuitement données* n'exigent pas l'état de grâce, encore moins une vertu consommée. Néanmoins, c'est une présomption notable en faveur de l'action divine, quand les instruments sont, sinon parfaits, du moins honnêtes.

5° *Les personnes* sont généralement vicieuses ; elles aiment à faire parade des prétendues faveurs qu'elles reçoivent — Tels sont les signes principaux du surnaturel diabolique.

§ 2. *Les phénomènes purement naturels*

Si le démon peut faire des miracles de troisième ordre, la nature ne le peut pas, puisqu'il est de l'essence de tout miracle de surpasser les forces de la nature. Mais ce que la nature ne peut pas faire, elle le simule quelquefois par des analogies trompeuses, souvent très bizarres. Nous dirons rapidement les contrefaçons qu'un regard exercé et attentif pourra découvrir, en recourant au besoin aux auteurs qui ont traité plus longuement ces questions. Toutes ces contrefaçons n'ont pas, il est vrai, les caractères essentiellement mauvais des phénomènes diaboliques, mais elles n'ont pas non plus les caractères d'une intervention divine : 1° *L'invention* et *la dissimulation*, sans recourir à l'intervention du démon, peuvent devenir des causes d'erreur : la malice humaine suffit pour faire des dupes. 2° *La constitution corporelle*, le tempérament mélancolique surtout, peut aider puissamment aux illusions. 3° *L'i-*

tes et vertueux. — Un point important à noter en ce qui concerne les personnes favorisées du surnaturel divin : elles sont inclinées fortement à cacher les dons célestes, elles évitent avec soin tout ce qui peut les mettre en évidence, et il faut recourir souvent à des actes d'autorité pour obtenir communication des phénomènes qui seraient capables d'attirer sur elles l'estime et la considération.

magination joue un rôle considérable dans les analogies humaines ; elle peut aller jusqu'à l'hallucination, mais elle est impuissante à produire des phénomènes extérieurs réels. 4° *L'exercice, l'habitude,* surtout quand on y ajoute une inclination ou capacité naturelle, et certaines faiblesses corporelles : la concentration habituelle d'esprit porte à la rêverie et à l'illusion. 5° *Les maladies* et certaines excitations artificielles qui s'y rapportent, ont des singularités indescriptibles ; néanmoins les maladies ne produisent pas, quoiqu'en disent certains médecins modernes, de véritables phénomènes mystiques.

D. *Que faut-il faire si l'on conserve quelque doute sur le principes des phénomènes mystiques ?*

R. La prudence et la sagesse exigent qu'on s'abstienne alors de rien décider. D'ordinaire, il n'y a pas péril en la demeure, car il ne s'agit pas ici, nous le supposons du moins, d'un acte que nous devons faire ou éviter ; il s'agit d'un phénomène dont l'origine reste inconnue. S'il est utile ou nécessaire d'aller jusqu'à la source, Dieu ne permettra pas que le doute persévère longtemps. On redoublera de ferveur dans la prière, on aura recours aux moyens indiqués dans les notes préliminaires de ce court exposé, et l'on attendra dans la paix que la lumière se fasse. Du reste, quand un fait peut s'expliquer de tout point naturellement, on peut dire qu'il n'appartient pas à l'ordre divin tel que nous l'entendons ici.

TABLE ANALYTIQUE

d'après les numéros des questions

A

Abandon de Dieu, 128.
Afflictions corporelles, 84-87.
Ames vertueuses et parfaites, 558.
Amitiés, 82.
Amour de Dieu, 216.
Aridités spirituelles, 78.
Avant-goût du ciel, 204.

B

Biens de famille, 82.
Blasphèmes, 130-131.
Blessure d'amour, 284-287.

C

Centre de l'âme, 299.
Charité héroïque, 205.
Chasteté, 107-109.
Connaissance de Dieu et de soi-même, 74, 119.
Conseil (don), 186.
Consolations spirituelles (leur privation), 127.
Contemplatif (l'acte), 197.
Contemplatifs dans tous les états, 219.
Contemplation infuse, 148-166.
Contemplation infuse, générale et indistincte, 168-175 ; 196-206.
Contemplation infuse particulière et distincte, 167.
Contrefaçons des oraisons de Recueillement et de Quiétude, 247.
Crainte (don), 186.
Crainte de la damnation, 124, 125, 306.

D

Découragement, 135-139.
Défauts à éviter dans la contemplation, 248, 264.
Démon et son action à l'occasion de la contemplation, 267.
Démon (ses persécutions), 92.
Demeures du château de sainte Thérèse IVe, 248 ; V^e^, 255 ; VIe, 283 ; VIIe, 292.
Désir des biens célestes, 200.
Désir de la contemplation, 220-222.
Discernement des esprits, 557.
Dons du Saint-Esprit, 177.

E

Écueils à éviter dans la contemplation, 227.
Élévation de l'âme au-dessus d'elle-même, 199 ; vers Dieu, 198.
Épouse du Verbe, 307.
Épreuves spirituelles, 79, 121 ; 134-157.
Extases, 271, 303.

F

Fiançailles spirituelles, 289.
Foi (tentations contre la), 122, 123.
Force (don), 186.

G

Grâce de la contemplation infuse, 207.
Grâces gratuitement données, 187-195.

H

Humilité, 217.

I

Illusions du démon vaincues, 68.
Imagination réglée, 67.
Instincts divins, page 560.
Intelligence (don), 184, 185.
Ivresse spirituelle. 242. 248.

J

Jésus-Christ, présent en nous, 5.

M

Mariage spirituel, 293-296.
Méditation et contemplation (leurs rapports), 225, 226.
Missions divines, 6.
Mouvements et instincts divins, 560.
Murmures (tentations), 140-142.

O

Obsessions, 94.
Oraison de Quiétude, 231-252.
— de Recueillement passif, 228-231.
— d'Union extatique, 269-291.
— d'Union simple, 253-268.
— d'Union transformante, 292-307.

P

Paroles surnaturelles, 338-356.
Paroles auriculaires, 339.
Paroles imaginaires, 341.
Paroles intellectuelles, 342.
Passions soumises, 66, 274.
Persécutions du démon, 92.
Persécutions des hommes, 88-91.
Phénomènes mystiques divins, page 564.
Piété (don), 186.
Possession du démon, 95-106.
Principes élicitifs de la contemplation, 176-195.
Puissances (leur suspension) 240-242, 259.
Pureté du cœur, 211, 212.
Purifications d'amour, 133, 291.
Purifications passives, 39-56.
Purifications passives de l'esprit, 110-133 : des sens 57-109.

Q

Quiétude (oraison), 228-252.

R

Recueillement passif (oraison), 228
Résignation, 126.
Révélations, 357-376.
Révélations privées, 358.
Richesses, 81.

S

Sagesse (don), 182-183.
Saint-Esprit (les dons), 177.
Science (don), 179-181.
Scrupules, 129.
Sens (suspension), 272, 273.
Signes de la vocation contemplative, 223, 224.
Simplicité du cœur, 213-215.
Sommeil des puissances, 240-242.
Suspension des sens externes, 23, 272.

T

Ténèbre divine, 168.
Tentations, 69-93.
Touches divines, 377-383.
Tribulations de la chair, 70.
Trinité Sainte dans l'Union transformante, 297.

U

Union divine, 1-4.
Union extatique, 269-291.
Union fruitive, 7-38.
Union simple, 253-268.
Union transformante, 201, 292-307.

V

Verbe, dans le mariage spirituel, 297, 298.
Vertus solides, 75, 120.
Visions, 308-337.
Visions corporelles, 311.
Visions imaginaires, 321.
Visions intellectuelles, 331.
Vocation contemplative, 208.
Vol de l'esprit, 282.
Volonté de Dieu (conformité à la), 147.

TABLE DES MATIÈRES

LA VIE MYSTIQUE

PLEIN ÉPANOUISSEMENT DE LA VIE ILLUMINATIVE ET DE LA VIE UNITIVE.

LIVRE I

L'union de l'âme avec Dieu

CHAP. I. — Nature de l'union de l'âme avec Dieu..... 3
CHAP. II. — Les effets de l'union de l'âme à Dieu..... 38
CHAP. III. — Les moyens d'augmenter l'union de l'âme à Dieu 59

LIVRE II

Épreuves ou purifications passives

CHAP. I. — Les purifications passives en général..... 81
CHAP. II. — La purification passive des sens..... 99
CHAP. III. — La purification passive de l'esprit..... 159
CHAP. IV. — Principales tentations qui accompagnent ordinairement les purifications passives 188

LIVRE III

La contemplation infuse en général

CHAP. I. — Nature et caractères de la contemplation infuse 199
CHAP. II. — Les principes formels élicitifs de la contemplation infuse 253
CHAP. III. — Les effets de la contemplation infuse 289
CHAP. IV. — Conditions requises pour la contemplation infuse. 305

LIVRE IV

Les divers degrés de la contemplation infuse

CHAP. I. — L'oraison de recueillement passif et l'oraison de quiétude..... 339
CHAP. II. — L'oraison d'union simple, semi-extatique.. 375
CHAP. III. — L'union pleine ou extatique..... 397
CHAP. IV. — L'union parfaite, transformante ou déifiante..... 431

APPENDICES

APPENDICE I. — *Grâces mystiques extraordinaires. La contemplation particulière et distincte.*
CHAP. I. — Les visions..... 455
CHAP. II. — Les paroles surnaturelles..... 507
CHAP. III. — Les révélations..... 526
CHAP. IV. — Les touches divines..... 546
APPENDICE II. — *Court exposé des règles du discernement des esprits*..... 557

TABLE ALPHABÉTIQUE

A

Abandon au bon plaisir de Dieu. Moyen infaillible pour résister aux tentations, 147, 266 ; et pour bien profiter des épreuves, 53-55 ; sans cet abandon, il n'y a pas de contemplation parfaite, 32. Comment on doit pratiquer cet abandon au milieu des pensées de réprobation, 126.

Actes passifs, ce que c'est, 148, 160. La contemplation est un acte et non une habitude, 161, 162. Courte durée de l'acte contemplatif, 163. Actes directs de la contemplation, 164. Les actes directs de la volonté sont-ils libres, 165. Actes implicites de la volonté, 174.

Adam, sa contemplation, 156.

Admiration (l'), effet de la contemplation infuse, 203.

Adoption divine, nous rend participants des souffrances de Jésus-Christ, 56.

Affections humaines épurées par Dieu, 82.

Affirmation. Contemplation distincte et particulière, par affirmation, 167.

Amour de Dieu, disposition à la contemplation, 216 ; — comparé en Lui 116, 216 ; source de connaissance, 216 ; — fruit de l'union divine, 206.

Amour du prochain, 206.

Anges. La contemplation infuse ressemble à la contemplation naturelle des anges, 156. — Voir **Vision corporelle**.

Apparition. Voir **Vision corporelle**.

Appétit sensitif, raisonnable, spirituel ; ce que c'est, 159.

Aridités, privation de la douceur sensible dans la dévotion, 59.

Auteurs mystiques, termes particuliers dont ils se servent, 160.

Avant-goût du ciel, effet de la contemplation, 204, 381.

Béatitude (la) céleste est un acte, 162.
Bien (le), unique objet de notre volonté et de notre amour, 221.
Biens temporels, extérieurs : leur privation, 81.
Bilocation, ce qu'il faut en penser, 317.
Blasphème, épreuve dans la purification passive de l'esprit, 121.
Blessure (la) d'amour, 284-285. Effets de la blessure d'amour, 286. — La blessure d'amour vient toujours de Dieu, 287 ; ses effets extérieurs ne sont pas toujours impossibles au démon, 288.

C

Centre de l'âme, 159, 299.
Charité, effet principal de la contemplation, 162, 205 ; — sans elle, la contemplation n'est qu'une pure illusion, 206.
Chasteté 107-109.
Cime de l'âme, 159.
Cinquième demeure du *Château intérieur* de sainte Thérèse l'oraison d'union simple 255-262.
Concupiscence (mouvement de la : les plus parfaits en sont-ils exempts, 304.
Confirmation en grâce, ce que c'est, 306.
Connaissance de Dieu et de soi-même : comment on y arrive, 75, 119, 217. Théorie de la connaissance intellectuelle, 150 suiv. ; — faculté sensitive, raisonnable, spirituelle ; ce que c'est, 159. — Il n'y a pas d'amour sans connaissance, 157, 158 ; — l'amour source de connaissance, 216, 379. — Connaissance de Dieu par ignorance (*divine ténèbre*), 168 suiv.
Conseil (don) ; son influence sur la contemplation infuse, 186.
Consolations spirituelles (leur privation), 127.
Contemplatif (l'acte), 197.
Contemplatifs dans tous les états, 219.
Contemplation infuse 148-166.
Contemplation infuse, générale et indistincte, 168-175 ; 196-206.
Contemplation infuse, particulière et distincte, 167.
Contemplation infuse (la). — Ce qu'on entend par contemplation infuse et comment la reconnaître, 148. — C'est

un acte où l'âme est plus *passive* qu'*active*, 149 ; un acte au-dessus de la manière ordinaire de connaître, 150-151. — On y reçoit des lumières très abondantes et très vives, 152 ; l'âme y est introduite dans une région spirituelle supérieure, 153 ; c'est un regard excessivement simple et ardemment affectueux, 154. — La contemplation infuse ressemble, en quelques points, à la contemplation acquise, 155 ; — à la contemplation naturelle des anges, 156 ; — Il n'y a pas d'acte possible dans la volonté, sans opération de l'entendement, 157-158. — Cime de l'âme ou simple intelligence, 159. — Comment il faut interpréter certaines expressions des auteurs mystiques approuvés par rapport aux actes passifs, 160. — La contemplation n'est point une stérile oisiveté ni une opération continuelle, 161-162. — Durée de l'acte contemplatif, 163. — Ce qu'on entend par actes directs, 164 ; ces actes sont toujours libres, 165. — La contemplation infuse se divise en contemplation générale et indistincte, et en contemplation particulière et distincte, 166. — En quoi consiste la *contemplation infuse particulière et distincte*, 167 ; — *la contemplation infuse générale et indistincte* (divine ténèbre), d'après S. Denys, 168 ; — d'après S. Thomas, 169 ; d'après sainte Thérèse et la bienheureuse Angèle de Foligno, 170 ; d'après saint Jean de la Croix, 171. Cette contemplation n'est pas contraire à la lumière de la raison, 172. — A quels degrés d'oraison correspond la contemplation générale et indistincte, 173. — Actes *implicites* de la volonté, 174. — Différents degrés de la contemplation infuse, 175.

Voir aussi **Principes** formels élicitifs de la contemplation infuse, et **Effets** de la contemplation infuse.

Conditions requises pour la Contemplation infuse, 207. — La part de Dieu : grâce de la vocation contemplative, 208 ; naturel heureux, 209 ; — La part de l'homme, 210 ; — une grande pureté de cœur, 211-212 ; une véritable simplicité d'esprit et de cœur, 213-215 ; un ardent amour, 216 ; une profonde humilité, 217. — Dans quelle mesure Dieu dispense quelquefois des conditions requises pour la contemplation, 218. — Il y a des contemplatifs dans tous les états, même parmi les savants : la meilleure part revient aux simples et aux vierges chrétiennes, 219. — Dans quel sens on peut désirer et demander la contemplation infuse,

220 ; principes de saint Thomas à ce sujet, 221 ; sentiments de sainte Thérèse, 222. — A quels signes on reconnaît que Dieu appelle à la contemplation, 223. — Ce qu'il faut faire quand il est manifeste qu'on est appelé à la contemplation, 224. — Les âmes appelées à la contemplation ne sont pas dispensées de revenir à la méditation, 225 ; comment et de quelle mesure on revient ordinairement à la méditation, 226. — Principaux écueils à éviter dans la contemplation, 227. (Voir L. I, c. III, 30-38 : *Moyens d'augmenter l'union de l'âme à Dieu.*)

Contrefaçon des oraisons de Recueillement et de Quiétude, 247.

Crainte (don) : son influence sur la contemplation infuse, 186.

Crainte de la damnation : purification passive de l'esprit, 124, 125, 3[illegible]

Croix sanctifiées par leur union à la Croix de Jésus-Christ, 89, 90, 147.

Curiosité indiscrète à l'égard des phénomènes mystiques, 376.

D

Découragement, 134. — Divers degrés de découragement, 135-139. Pourquoi Dieu permet cette tentation, 143-144. — Malheur de ne pas supporter les épreuves avec patience, 145. — Principaux remèdes contre le découragement, 146. — La conformité à la volonté de Dieu, moyen infaillible pour résister, 147.

Défauts à éviter dans la contemplation, 248, 264.

Défauts (nos) : les purifications passives servent à nous en délivrer. (Voir **Purification.**)

Dégoût ou tristesse dans le service de Dieu ; ce qu'il faut en penser, 58, suiv., 127.

Degrés (les) de la contemplation infuse. L'oraison de recueillement passif et la quiétude, 228-252. — L'oraison d'union simple, 253-268. L'union extatique, 269-291. — L'union parfaite, 292-307.

Demeures du *Château intérieur*, d'après sainte Thérèse. — Trois premières demeures (I. 207 1°, 2°, 3°). — *Qua-*

— *Quatrième demeure*, recueillement passif et oraison de quiétude, 245 ; Effets des degrés d'oraison qui se rapportent à la quatrième demeure, 246 ; — le démon peut-il contrefaire les grâces qui sont accordées dans cette demeure, 247 ; quels sont les principaux défauts qui peuvent se glisser dans les divers degrés d'oraison de la quatrième demeure, 248 ; — peut-on, par ses propres efforts, se maintenir aux degrés d'oraison de la quatrième demeure, 249 ; n'est-il pas utile de se bien rendre compte de son intérieur dans cette première période de la contemplation infuse, 250 ; — que faut-il penser des épreuves et des tentations qui accompagnent les oraisons de la quatrième demeure, 251 ; — y a-t-il un grand nombre d'âmes appelées à jouir des oraisons de la quatrième demeure, 252. — *Cinquième demeure* : en quoi consiste, à proprement parler, l'oraison d'union simple, 255 ; sa nature, ses propriétés, 256-258 ; — les facultés de l'âme sont-elles suspendues dans l'oraison d'union simple, 259, 260 ; — quels sont les principaux effets de l'oraison d'union simple, d'après sainte Thérèse, 262, d'après la doctrine de saint Thomas, 263 ; — quels sont les principaux défauts qui peuvent se glisser dans l'oraison d'union simple, 264 ; — l'âme élevée à l'oraison d'union simple doit-elle toujours craindre de tomber, 265 ; — comment le démon peut-il faire tomber une âme d'un état déjà si élevé, 266 ; peut-il contrefaire l'oraison d'union simple, 266 ; — à quels signes peut-on reconnaître l'oraison d'union simple, 268. — *Sixième demeure* : Ce que sainte Thérèse entend par la sixième demeure, 283. — La blessure d'amour, 284-285. Effets de la blessure d'amour, 286. La blessure d'amour vient toujours de Dieu, 287 ; — ses effets extérieurs ne sont pas toujours impossibles au démon, 288. — *Septième demeure*, ce qu'on entend par l'union parfaite et consommée, 292 ; — pourquoi cette union est appelée mariage spirituel, 293. Différence entre l'union extatique des fiançailles et le mariage spirituel, 294. Le mariage spirituel *ratifié* sur la terre ne sera consommé que dans le ciel, 295 ; — dans quel sens c'est une union stable et permanente, 296. 299. — Dispositions à l'union parfaite et consommée, 300. — Effets du mariage spirituel, 301-307.

Démons (Persécution des) : la tentation, 93 ; — l'obsession, 94 ; — la possession, 95. — Signes de l'obsession, 96 ; —

de la possession, 97. — Pourquoi Dieu permet-il les persécutions du démon, 98. — Etendue de la puissance du démon 99-102. — On ne peut pas désirer les persécutions du démon, 103. — Moyens pour les éloigner et les surmonter, 104-106.

Désespoir. Voir **Tentation.**

Désir des biens célestes, 200.

Désir de la contemplation : quand et comment peut-il être légitime, 220-222.

Détachement, fruit des purifications passives, 72-76.

Devoirs d'état, ne jamais les négliger, 264.

Dévotion sensible, sa privation, 45-54-78. Voir **Purification passive des sens.**

Directeur spirituel. Nécessité d'un bon directeur pendant les purifications passives, 49, 104 ; — pour les âmes avancées dans l'oraison, 243 ; favorisées de visions, 319 ; de paroles surnaturelles, 351, 352 ; de révélations, 375 ; curiosité et zèle indiscrets, 376.

Discernement des esprits (court exposé des Règles du) : les âmes vertueuses et parfaites. — Les mouvements et les instincts divins. — Les phénomènes mystiques divins : IIe appendice.

Discernement des esprits, grâces gratuitement données, 188. Discernement des révélations, 368 ; interprétation authentique, 372 ; interprétation pour les doutes 378. — Voir *Appendice.*

Discours (Interprétation des), grâces gratuitement données, 188.

Discrétion dans l'oraison de quiétude, 231.

Dispositions prochaines à la contemplation infuse 207-219. Dispositions *éloignées.* Voir **Purifications passives.**

Distractions involontaires, 237-238.

Dons du Saint-Esprit. Leur nécessité dans la contemplation infuse, 177 ; leur mutuel concours, 178. — Don de science, 179 ; ses effets, 180 ; exemple, 181. — Don de sagesse, 182 ; ses effets, 183. — Don d'intelligence, 184 ; — ses effets, 185. — Influence des dons de conseil, de piété, de force et de crainte sur la contemplation infuse, 186.

E

Écueils (principaux) à éviter dans la contemplation, 227. (Voir L. I, c. III, 30-38 : *Moyens d'augmenter l'union de l'âme à Dieu.*)

Effets de l'union de l'âme à Dieu. — Effets de l'union divine en général, 15 ; — honneur, 16 ; — force, 17 ; — mérite, 18 ; — lumière, 19 ; — joie, 20 ; — sainte liberté, 21 ; — paix, 22. — Effets de l'union divine dans les âmes parfaites, 23 ; — intimité et transformation, 24 ; — force héroïque et mérite tout exceptionnel, 25 ; — lumières merveilleuses, 26 ; — délices spirituelles incomparables, 27 ; — parfait dégagement intérieur, 28 ; — calme constant à peu près inaltérable, 29.

Effets de la purification passive des sens. — Effets *négatifs* : ou éloignement des obstacles, 65 ; — les passions soumises, 66 ; — l'imagination réglée, 67 ; — les illusions du démon vaincues, 68 ; — les tentations de l'orgueil éloignées, 69 ; — les tribulations de la chair moins fréquente, 70 ; — fatigue corporelle moins à redouter, 71. — Manière de coopérer à ces effets négatifs, 72. — Effets *positifs*, 73 : connaissance de Dieu et de soi-même, 74 ; — vertus plus élevées et plus solides, 75. — Manière de coopérer à ces effets positifs, 76. — Réponse à une objection, 77. — Conduite à tenir dans les aridités, 78.

Effets de la purification passive de l'esprit, 116. — Effet *négatif* ou éloignement des obstacles, 117. — Effets *positifs*, 118 ; connaissance supérieure de Dieu et de soi-même, 119 ; — vertus très sublimes, 120.

Effets nombreux et variés de la contemplation infuse, 196. — Qualités distinctives de l'acte contemplatif, 197 ; — élévation douce et agréable de l'âme à Dieu, 198 ; — élévation et suspension de l'âme au-dessus d'elle-même, 199 ; — ardent désir des biens célestes et mépris des choses de la terre, 200 ; — union de transformation divine, 201. — Effets proprement dits de la contemplation infuse, 202 ; admiration, 203 ; avant-goût du ciel, 204 ; — charité et vertu quelquefois héroïques, 205. — Sans l'amour de Dieu et du prochain, la contemplation n'est qu'une pure illusion, 206.

Effets de l'union extatique, 277-278.

Effets du mariage spirituel, 302 et suiv.
Effets des touches divines, 381.
Elévation de l'ame au-dessus d'elle-même, 199 ; vers Dieu, 198.
Epouse du Verbe, 307.
Epreuves secondaires *de la purification passive des sens*, 79 ; privation des biens temporels extérieurs, 80 ; — des richesses, 81 ; — les biens de la famille et de l'amitié, 82 ; — des honneurs, 83 ; — les afflictions corporelles, 84-87 ; — les persécutions des hommes, 88-91 ; les persécutions du démon, 92 ; — les tentations, 93 ; — l'obsession, 94 ; la possession, 95. — Signes de l'obsession, 96 ; — de la possession, 97. — Tentations contre la chasteté, de 107-109.
Epreuves secondaires *de la purification passive de l'esprit*, 121 ; — tentations contre la foi, 122-123 ; — la crainte d'être damné, 124-125 ; — jusqu'où peut aller la parfaite résignation, 126 ; — privation de toute consolation, 127 ; — sentiment vif et profond de l'abandon et de la colère de Dieu. 128 ; — scrupules, 129 ; — tentation de blasphème, 130-131. — Pourquoi ces différentes tantations sont si violentes, 132.
Epreuves spirituelles qui accompagnent ordinairement les purifications passives des sens et de l'esprit, 79, 121 ; 134, 147.
Espèces ou idées. — Espèces sensibles, espèces intelligibles-ce que c'est, 150 ; Formation des espèces dans la contemplation extraordinaire, 150, 151, 155, 272 ; dans les visions imaginaires, 321 ; dans les visions intellectuelles, 334 ; dans les paroles imaginaires, 343 ; dans les paroles intellectuelles, 347.
Espérance dans les épreuves, 55, 56 ; affermie par la contemplation, 198.
Esprit-Saint. Ses dons, principes formels élicitifs de la contemplation extraordinaire parfaite, 176 ; Nécessité des dons du Saint-Esprit dans la contemplation, 177 ; leur mutuel concours, 178. Influence des dons de conseil, de piété, de force et de crainte sur la contemplation, 186. Voir **Science, Sagesse, Intelligence.**
Etat passif : ce n'est point un acte permanent et continuel, 162.
Eucharistie. Apparition de Notre-Seigneur dans la divine Eucharistie, 314.

vanouissement extatique, extase d'un degré inférieur, 259 ; évanouissement ou syncope, sorte de sommeil naturel, 277.
xtase, 271, 303.

F

antaisie, fantômes. Voir **Imagination.**
lançailles spirituelles, 289.
ldélité à Dieu dans les épreuves, 51.
oi, grâce gratuitement donnée, 192. Esprit de foi dans les épreuves, 51, 52 ; les révélations privées ne font point partie de l'objet de la foi divine catholique, 359 ; et le régime qu'elles méritent, 360. La foi nourrie par la contemplation, 170. Voir **Tentation.**
orce (don de), 186.
orce de l'âme unie à Dieu, 202 suiv.
ruits du Saint-Esprit, 204, 304 suiv.

G

Goûts de Dieu, fruit du don de sagesse, 176, 183 ; source de lumière, 216. Oraison des goûts de Dieu, 232. Voir **Quiétude.**
Grâce de la contemplation infuse, 207.
Grâce sanctifiante nécessaire pour la contemplation infuse 3, 4.
Grâces gratuitement données : leur rôle dans la contemplation et ce qui les distingue des dons du Saint-Esprit, 187. — Leur divison, 188 ; science, 189 ; sagesse, 190 ; science infuse, 191 ; foi, 192 ; prophétie, 193, 194.
Grâces mystiques extraordinaires. La contemplation particulière et distincte : les visions, 308-337. — Les paroles surnaturelles, 338-356. — Les révélations, 357-376. — Les touches divines, 377-383.

H

Honnête (Bien) désiré pour soi, parce que c'est convenable, 221.
Honneurs (Danger des), 83.
Humanité (Sainte) de Notre-Seigneur, où la divinité se cache

comme derrière un mur, 169. Jésus-Christ, dans son Humanité, avait la science infuse, 191 ; la vision béatifique, 105. — Ordinairement, c'est avec la sainte Humanité que l'âme contracte alliance, 297, 298. Visions de Notre-Seigneur, 298, 327. Les apparitions de Jésus-Christ sont-elles personnelles, 313.

Humilité. Disposition à la contemplation, 217 ; moyen de déjouer les ruses du démon dans l'oraison, 247.

Humiliations avantageuses, 83.

I

Idées. Voir **Espèces.**

Ignorance mystique (*Divine ténèbre*), 168-172.

Illusions du démon, éloignées par la privation des consolations sensibles, 68.

Images ou espèces sensibles. Voir **Espèces.**

Imagination humiliée et soumise par les aridités et les sécheresses, 67. — Le concours de l'imagination est-il quelquefois supprimé dans la contemplation, 156, 272. Ecarts de l'imagination dans l'oraison ; conduite à tenir, 235, 237 ; l'imagination facile à tromper, 325.

Imperfections (Les) peuvent être la cause de nos aridités et de nos sécheresses, 62, 66. Voir **Défauts.**

Indifférence (Sainte). — Voir **Abandon.**

Instinct surnaturel, ce que c'est, 356. Voir *Appendice.*

Intellect agent ou passif, intellect possible : ce que c'est, 150.

Intelligence (don d'), principe formel élicitif de la contemplation, 184 ; ses effets, 185, suiv. Voir **Esprit-Saint.**

Intention (Pureté d'), disposition à la contemplation, 211.

Ivresse spirituelle, 242, 243.

J

Jésus-Christ. Voir **Croix, Humanité, Eucharistie, Vision.**

Joie de l'âme unie à Dieu dans la contemplation, 20, 246, 262 263, 277.

L

Langues (Don des), grâce gratuitement donnée, 187, 188.

Larmes (Don des), effet de l'amour divin, 263.

Liquéfaction, effet de l'amour divin, 263.
Livres contenant les faits surnaturels, miracles, prophéties, etc. approbation nécessaire pour les publier, 362.
Louanges des hommes ; manière de les sanctifier, 91.
Lumière des dons du Saint-Esprit dans la contemplation, 152 ; lumière prophétique, principe formel élicitif de la contemplation, 194 ; lumière de gloire, si elle est accordée quelquefois sur la terre, 195.

M

Maladies providentielles, 84, 87. — Don de guérir les maladies, grâce gratuitement donnée, 188.
Mariage spirituel : ce que c'est, 292. Quelles doivent être les dispositions d'une âme élevée au titre d'épouse de Jésus-Christ, 307. — Voir **Union consommée.**
Méditation. Les âmes appelées à la contemplation ne sont pas dispensées de revenir à la méditation, 225 ; comment et dans quelle mesure on revient ordinairement à la méditation, 226.
Mélancolie, son influence dans l'exercice de l'oraison, 222, 61, 62 ; — dans les révélations, 369.
Mémoire. Voir **Purifications passives.**
Mérite. La contemplation surnaturelle ne s'obtient pas par un mérite de condignité, 148. Voir tome I, 19.
Miracles (Don des), grâces gratuitement données, 188.
Miséricorde divine : son souvenir encourage au milieu des épreuves passives, 125.
Moïse, sa vision de Dieu, 192, 193 ; 270.
Moyens d'augmenter l'union de l'âme à Dieu, 30 ; — abnégation complète, 31 ; — abandon total à la volonté divine, 32 ; — dévotion fervente 33 ; — recueillement parfait, 34 ; entretenu et nourri par l'oraison mentale et par les prières jaculatoires, 35 ; — communions ferventes, 36, — et plus fréquentes, 37-38.
Murmure, épreuve accompagnant ordinairement les purifications passives des sens et de l'esprit, 134. — Divers degrés de murmure, 140-142. — Pourquoi Dieu permet cette tentation, 143-144. — Principaux remèdes contre le murmure 146. — La conformité à la volonté de Dieu, moyen infaillible pour résister, 147.

N

Négation : contemplation par voie de négation (divine ténèbre), 149 et ss., 168.
Nuit obscure. Voir **Purification.**

O

Obsession, voir **Démons.**
Oisiveté. Voir **Qiétisme.**
Oraison (l') de recueillement passif et la quiétude. Ce qu'on entend par là, 228 ; manière dont elle se produit, 229 ; le recueillement qui accompagne quelquefois le recueillement passif n'est point une véritable **suspension des puissances**, 230. — Transition du recueillement passif à l'oraison de quiétude ; ce qu'il faut faire alors, 231. — Ce qu'on entend par oraison passive de quiétude, 232. — Cette quiétude de l'âme est une forme particulière de l'oraison ; sainte Thérèse en parle admirablement, 233. — Comment se produit l'oraison de quiétude, 234 ; ses degrés, 235. — Quiétude de la seule volonté, 236 ; concours embarrassant de l'entendement et de la mémoire, 237 ; ce qu'il faut faire alors, 238. — Quiétude de toutes les puissances, 239. — Le sommeil des puissances est-il un degré distinct d'oraison, 249 ; en quoi il consiste, d'après sainte Thérèse, 241 ; l'ivresse spirituelle se concilie avec le sommeil des puissances, 242 ; on peut abuser de l'ivresse spirituelle, 243. — Durée de l'oraison de quiétude, 244. — Ce que Sainte Thérèse entend par la *quatrième Demeure du Château intérieur*, 245. — Effets des oraisons de la quatrième demeure, 246. — Contrefaçons de ces oraisons ; ce qu'il faut faire en pareil cas, 247. — Défauts à éviter dans cette demeure, 248. — Moyens à employer pour s'y maintenir, 249 ; éviter les retours sur soi, 250 ; bien profiter des purifications passives, 251. — Beaucoup d'appelés, peu d'élus, 252. (Voir *Théol. ascét.*, l. III, ch. *ii*, *De l'oraison de recueillement actif*).
Oraison (l') d'union simple. — Ce qu'on entend par oraison d'union, 253. — Différence entre l'oraison d'union simple et l'oraison de quiétude, 254. — *Cinquième demeure* du *Château intérieur* de sainte Thérèse : l'oraison d'union simple, 255 ;

sentiment vrai, 256 ; indubitable, 257 ; très suave, 258. — Dans l'oraison d'union simple, complète et parfaite, toutes les puissances de l'âme sont suspendues, 259 ; deux sortes d'oraison d'union simple incomplète, 260. L'oraison d'union simple comparée à une première entrevue, 261. — Principaux effets de l'oraison d'union simple, d'après sainte Thérèse, 262 ; d'après la doctrine de saint Thomas, 263. — Défauts à éviter, 264. — On peut déchoir de cette oraison, 265, principale cause de cette chute, 266. — Le démon ne peut pas contrefaire l'oraison d'union simple véritable, 267. A quels signes on peut reconnaître l'oraison d'union simple, 268.

Orgueil : les épreuves passives nous aident à vaincre les tentations d'orgueil, 69.

P

Paix de l'âme, 304. Voir **Joie.**

Paroles surnaturelles (les). En quoi consistent les paroles surnaturelles, 338. *Paroles auriculaires* ; ce que c'est, 339 ; elles sont sujettes aux illusions ; conduite à tenir, 340. — *Paroles imaginaires*, ce que c'est, 341 ; elles sont claires et distinctes, 342 ; sont-elles accompagnées d'extase, 343; difficiles à oublier, 344 ; ce qui les distingue des paroles de notre entendement, 345 ; des paroles du démon, 346. — *Paroles intellectuelles*, ce que c'est, 347 ; elles peuvent être successives, formelles, substantielles, 341. Paroles intellectuelles successives, ce que c'est, 349 ; elles sont sujettes aux illusions, conduite, 350 ; leur discernement, 351. Paroles intellectuelles formelles, ce que c'est, 352 ; elles sont sujettes aux illusions ; conduite à tenir, 353. — Paroles intellectuelles substantielles, ce que c'est ; 354, elles sont sujettes aux illusions : conduite à tenir, 355. — Ce qu'on entend par instinct surnaturel, 356.

Passions, 54, Voir, **Concupiscence.**

Patience, 144, 145.

Paul (saint). La vision de Dieu, 195, 309. — Apparition de Notre-Seigneur sur le chemin de Damas, 313.

Péché véniel : les âmes parfaites en sont-elles exemptes, 305.

Pensées importunes dans l'oraison : conduite à tenir, 56, 238.

Persécutions des hommes, 88, 89, 90.

Persévérance dans les épreuves, 51.

Peur, ce qu'il faut en penser, 136. (Crainte.)

Phénomènes mystiques apparents, 288, 289, 312 ; ne pa s'y attacher ni les désirer, 319, 320, 324.

Possession. Voir **Démons.**

Présence de Dieu imprimée dans l'âme par l'union divine 263.

Prière fervente dans les épreuves, 54.

Principes formels élicitifs de la contemplation infuse. — Ce qu'on entend par principes formels élicitifs de la contem plation infuse, 176. — Nécessité des *dons du Saint-Espri* dans la contemplation infuse, 177 ; — leur mutuel concours 178. — Don de science, 179 ; ses effets, 180 ; exemples, 181 Don de sagesse. — Don d'intelligence, 192 ; ses effets, 183 — Don d'intelligence, 164 ; ses effets, 185. — Influenc des dons de conseil, de piété, de force et de crainte, sur l contemplation infuse, 186. — *Grâces gratuitement données* leur rôle dans la contemplation ; ce que les distingue de dons du Saint-Esprit, 187. — Division des *grâces gratui tement données*, 188 ; — science, 189 ; sagesse, 190 ; scienc infuse, 191 ; foi, 192 ; prophétie, 193-194. — La lumièr de gloire est-elle quelquefois accordée sur la terre ? 185 (Voir *Theol. ascét.*, I. III, ch. I, § 4 : *Des dons du Saint-Esprit.*

Prophétie, grâce gratuitement donnée, 193, 194.

Pureté de cœur, disposition prochaine à la contemplation 211, 212.

Purification passive des sens. — Ce que c'est, 57-59. — Sa nécessité, 60. — Ses signes distinctifs, 61-63. — Ses effets 64. — *Effets négatifs* ou éloignement des obstacles, 65 ; — les passions soumises, 66 ; — l'imagination réglée, 67 ; — les illusions du démon vaincues, 68 ; — les tentations de l'orgueil éloignées, 69 ; — les tribulations de la chair moins fréquentes, 70 ; — fatigue corporelle moins à redouter, 71 — Manière de coopérer à ces effets négatifs, 72. — *Effets positifs* de la purification passive des sens, 73 ; — connaissance de Dieu et de soi-même, 74 ; — vertus plus élevées et plus solides, 75. — Manière de coopérer à ces effets positifs, 76. — Réponse à une objection, 77. — Conduite à tenir dans les aridités, 78. — Épreuves secondaires, 79 ; privation des biens temporels extérieurs, 80 ; — des richesses, 81 ;

— des biens de la famille et de l'amitié, 82 ; — des honneurs, 83 ; — les afflictions corporelles, 84-87 ; — les persécutions des hommes, 88-91 ; — les persécutions du démon, 92 ; — les tentations, 93 ; — l'obsession, 94 ; — la possession, 95. — Les signes de l'obsession, 96. — Les signes de la possession, 97. — Pourquoi Dieu permet-il les persécutions du démon, 98 ; — Etendue de la puissance du démon, 99-102. — On ne peut pas désirer les persécutions du démon, 103. — Moyens pour les éloigner et les surmonter, 104-106. — Tentations contre la chasteté, 107-108. — Ce qu'il faut faire pour les éviter et les vaincre, 109.

Purification passive de l'esprit. Ce que c'est, 110-112. — Son intensité, 113 ; — sa nécessité, 114. — ses signes, distinctifs, 115 ; — ses effets, 116. — *Effets négatifs* : ou éloignement des obstacles, 117. — *Effets positifs* : 118. — connaissance supérieure de Dieu et de soi-même, 119 ; — vertus très sublimes, 120 ; — Epreuves secondaires de la purification passive de l'esprit, 121 ; — tentations contre la foi, 122-123 ; — la crainte d'être damné, 124-125 ; — jusqu'où peut aller la parfaite résignation, 126 ; — privation de toute consolation, 127 ; — sentiment vif et profond de l'abandon et de la colère de Dieu. 128 ; — scrupules, 129 ; — tentation de blasphème, 130-131 ; — Pourquoi ces différentes tentations sont si violentes, 132. — Purification d'amour, 133, 290, 291. (Voir *Théol. ascét.*, t. I, c. IV. — *De la purification active de l'esprit.*)

Purification d'amour, d'après sainte Thérèse, 290 ; daprès saint Jean de la Croix, 291.

Purifications passives, en général. — Ce qu'on entend par purifications passives, 39. — leur nécessité, 40-41. — Différence entre la purification passive des sens et la purification passive de l'esprit, 42. — Rigueur de ces purifications, 43 ; — leur continuité, 44 ; — leur apaisement, 45 ; — époque de leur apparition, 46-47 ; — leur durée, 48. — Nécessité d'un bon directeur pendant ces épreuves, 49. — Dispositions nécessaires pour bien profiter des purifications passives, 50. — fidélité et persévérance, 51 ; — esprit de foi, 52-53 ; — prière fervente, 54 ; — ferme espérance, 55-56.

Pusillanimité funeste dans les épreuves, 135, 145.

Q

Quatrième demeure (la) du *Château intérieur* de sainte Thérèse, 245. Effets des oraisons de la quatrième demeure, 246. — Contrefaçons de ces oraisons ; ce qu'il faut faire en pareil cas, 247. — Défauts à éviter dans cette demeure, 248. — Moyens à employer pour s'y maintenir, 249 ; éviter les retours sur soi, 250 ; bien profiter des purifications passives, 251.

Quiétisme (Erreur du) par rapport aux actes de la contemplation, 161, 162, 163.

Quiétude (oraison passive de), ce que c'est, 228 ; — forme particulière de l'oraison, 229 ; — comment se produit l'oraison de quiétude, 234 ; — ses degrés, 235 ; — Quiétude de la seule volonté, 236 ; — Concours embarrassant de l'entendement et de la mémoire, 237 ; — ce qu'il faut faire alors, 238. — Quiétude de toutes les puissances, 239. — Le sommeil des puissances est-il un degré distinct d'oraison, 240. En quoi il consiste d'après sainte Thérèse, 241. L'ivresse spirituelle se concilie avec le sommeil des puissances, 242 ; on peut abuser de l'ivresse spirituelle, 243. — Durée de l'oraison de quiétude, 244. Voir **Demeures.**

R

Raison. Les sens soumis à la raison et la raison à Dieu, 42 ; — par la pureté du cœur, 211, 212.

Rappel de l'extase, 281.

Ravissement. Voir Union extatique.

Recueillement passif (Oraison de) ; ce que c'est, 228, 229. Le silence qui l'accompagne quelquefois n'est pas une véritable suspension des puissances, 230. Transition du recueillement passif à l'oraison de quiétude, ce qu'il faut faire alors, 231, 245, 252. — Voir **Demeures, Recueillement, Contemplation.**

Résignation. Voir Abandon.

Révélations (les). — Ce qu'on entend par révélation, 357. Les révélations privées sont possibles, 358 ; elles ne font pas partie de l'objet de la foi universelle, 259 ; elles s'imposent quelquefois à la conscience de ceux à qui elles sont adressées, 360 ; pour d'autres, c'est une pieuse croyance, 361. — On ne doit pas les publier sans les soumettre au jugement de l'Eglise, 362 ; portée de ce jugement, 363. — Degrés de la lumière prophétique, 364. — Révélations opposées à la foi et aux mœurs, 365 ; à l'opinion commune des théologiens, 366 ; révélations qui contiennent des doctrines nouvelles, 367. — Signes auxquels on peut reconnaître les révitables révélations : examen de la doctrine, 368 ; de la personne, 369. — Peut-on, sans conseil, régler sa conduite sur les révélations privées, 370. Difficulté d'interpréter les révélations, 371. — Interprétation authentique des révélations, 372 ; leur interprétation prudente et discrète, 373. — Peut-on donner ou demander des révélations, 374. — Conduite à tenir avec les âmes favorisées de révélations, 375 ; défauts à éviter, 376.

Richesses : leur privation, 81.

S

Sagesse (don). Principe formel élicitif de la contemplation, 182, 183. Ses effets, 183. — Voir **Esprit-Saint.** — **Sagesse**, grâce gratuitement donnée, 183.

Savants (les) peuvent devenir des hommes d'oraison, 219.

Science (don de) : principe formel élicitif de la contemplation, 178, 179 ; ses effets, 180, 181. Exemples, 181. Voir **Esprit-Saint.**

Scrupules : purification passive, 129.

Sécheresse, privation de consolation sensible, 59.

Sensations spirituelles infuses, 312.

Sentiments spirituels infus. Voir **Touches divines.**

Septième Demeure du *Château intérieur*, 292, sqq.

Silence (le) des puissances. Voir **Recueillement passif.**

Simplicité d'esprit et de cœur, disposition à la contemplation, 213-215, 219.

Sommeil (le) des puissances. Voir **Quiétude.**

Songes mystérieux. Voir **Visions imaginaires.**
Stigmates, 287, 288 ; le démon peut les produire, 288. Voir **Blessure d'amour.**
Symbolisme des créatures connu par le don de science, 180-183.
Sixième Demeure du *Château intérieur* de sainte Thérèse, 283.

T

Tempéraments : leur influence au point de vue de la vie contemplative, 209.
Ténèbre (divine), ce que c'est, 112, 168-171. — Voir **Contemplation.**
Tentations contre la chasteté, 107-108 ; — dans l'oraison, 70 ; — contre la foi, 122-123 ; — tentation de désespoir, 124-125 ; 128. — Jusqu'où peut aller par la parfaite résignation, 126. — Privation de toute consolation, 127. Tentations de scrupules, 129 ; de blasphème, 130-131 ; pourquoi ces différentes tentations sont si violentes, 132. — Tentations qui accompagnent ordinairement les purificatons passives des sens et de l'esprit, 134. — Voir **Murmure, Découragement.**
Théologie mystique, acte le plus parfait de la contemplation, 112, 171.
Théophanies, manifestations de Dieu, 313.
Touches divines (les) : En quoi elles consistent, 377 ; leurs degrés, 378 ; elles agissent directement sur la volonté, 379 ; peut-on s'y disposer, 380. — Effets des touches divines, 381. — Les touches divines sont-elles sujettes aux illusions, 382. Conduite à tenir, 383.
Transformation (Union de). Voir **Union consommée.**
Trinité (Sainte). Contemplation de la Sainte Trinité, 170.

U

Union (l') divine, but et terme de la vie intérieure, 1. — Différentes sortes d'union à Dieu en dehors de la charité, 2. — L'union de Dieu par la grâce sanctifiante et par la charité : ce que c'est, 3. — ses degrés, 4. — Jésus-Christ est-il présent en nous par sa sainte Humanité, 5. — Les missions divines

invisibles ; ce que c'est et ce qu'il faut faire pour les mériter, 6.
Union (l') fruitive, ce que c'est, 7-8 ; — ses différentes sortes. 9. — L'union fruitive n'est pas une transformation absorbante de l'âme en Dieu, 10. — La perfection de l'âme ne consiste pas essentiellement dans l'union fruitive, 19, 21.
Union (l') de charité est de même genre que l'union fruitive de la gloire, 12. — L'union de charité sur la terre est quelquefois plus grande que l'union fruitive au ciel, mais elle est moins parfaite, 13. — A quels signes peut-on reconnaître l'union de l'âme à Dieu, 14.
Union de l'âme à Dieu : ses effets. — Voir **Effets.** — Moyens de l'augmenter, voir **Moyens.**
Union (l') extatique. Ce qu'on entend par union extatique, 269 ; ses différents degrés, 270. Caractères généraux de l'union extatique : la vie végétative n'est pas supprimée, 271 ; suspension des sens extérieurs, 272 ; dans quelle mesure l'extase suspend les sens intérieurs, 273 ; les passions, 274. — La liberté et le mérite demeurent, 275. — Causes de l'union extatique, 276. — Effets de l'union extatique, 277 ; effet prédominant, 278. — L'extase divine peut-elle se produire dans les âmes encore imparfaites, 279. — Confusion qui accompagne l'extase, 280. — Signes distinctifs de l'extase divine et de ses contrefaçons, 281.— Le vol de l'esprit, 282. — Ce que sainte Thérèse entend par la *Sixième demeure* du *Château intérieur*, 283. — La blessure d'amour, 284-285. — Effets de la blessure d'amour, 286. — La blessure d'amour vient toujours de Dieu, 287 ; ses effets extérieurs ne sont pas toujours impossibles au démon, 288. — Fiançailles spirituelles, 289. — Purification d'amour, d'après sainte Thérèse, 290 ; d'après saint Jean de la Croix, 291.
Union (l') parfaite consommée ou transformante. Ce qu'on entend par là : *Septième demeure* du *Château intérieur*, 292 ; pourquoi cette union est appelée mariage spirituel, 293. — Différence entre l'union extatique des fiançailles et le mariage spirituel, 294. — Le mariage spirituel *ratifié* sur la terre, ne sera *consommé* que dans le ciel, 295 ; — dans quel sens c'est une union stable et permanente, 296. — La Très Sainte Trinité visite l'époux, le Verbe devient l'Epoux, 297 ; l'apparition du divin Epoux, d'après sainte Thérèse, 298. — Dans cette union, Dieu habite le centre le plus profond de l'âme, 299. — Dispositions à l'union parfaite et consom-

mée, 300. — Les effets du mariage spirituel, 301 ; signes ou effets, d'après sainte Thérèse, 302 ; extases très rares, 303. — Comment et dans quelle mesure l'union parfaite et consommée délivre du trouble des passions, 304 ; des péchés véniels, 305 ; de la crainte par rapport au salut, 306. — L'épouse du Verbe doit se montrer fidèle, 307.

V

Vertus solides, effet de la purification des sens, 76. Vertus héroïques, effets de la contemplation infuse, 205, 206 ; et de la purification passive de l'esprit, 120, 246, 262, 263, 278, 286, 302.

Visions (les). Ce qu'on entend par vision, 308 ; il y en a de trois sortes, 309. Quelle différence il y a entre les visions, les apparitions et les révélations, 310. — *Vision corporelle* ce que c'est, 311 ; phénomènes mystiques qui s'y rapportent 312. Vision corporelle de Dieu et de Jésus-Christ, 313 ; du Sauveur dans l'Eucharistie, 314 ; de la très sainte Vierge, des Anges, des Saints et des âmes du Purgatoire, 315 ; des démons et des damnés, 316 ; des personnes vivantes, bilocation, 317. — Les visions corporelles sont-elles sujettes aux illusions ; leur discernement, 318. Conduite à tenir par rapport aux visions corporelles, 319 ; peut-on les désirer, 320. — *Visions imaginaires*, ce que c'est, 321 ; son objet, 322. — Les songes mystérieux, 323 ; comment les distinguer des songes naturels et des illusions diaboliques, 234. — Les visions imaginaires sont-elles sujettes aux illusions, 325 ; leur discernement, 326. — La vision imaginaire est-elle accompagnée d'extase, 327 ; de vision intellectuelle, 328 ; Peut-on les désirer, 320. — Pourquoi Dieu les envoie, 330. — *Vision intellectuelle*, ce que c'est, 331. — Vision intellectuelle obscure et indistincte, 332 ; claire et distincte, 333. — On ne peut rendre compte de visions intellectuelles les plus sublimes, 334. — Les visions intellectuelles sont-elles sujettes aux illusions, 335 ; leur discernement, 336. — Peut-on désirer les visions intellectuelles, 337.

Vision béatifique (la) est-elle accordée quelquefois aux Saints sur la terre, 195, 270.

Vocation contemplative, 208 ; qualités naturelles qu'elle suppose, 209 ; les signes de la vocation contemplative, 223 Ce qu'il faut faire quand on est appelé à la contemplation, 224.

Vol (le) de l'esprit, 282.

Volonté : le démon ne peut rien sur la volonté, 99. — **Actes implicites de la volonté dans la contemplation**, 174.

Z

Zèle de la gloire de Dieu et du salut des âmes, 262, 263 ; 277 ; 302.

Imp. Téqui, 3 *bis*, rue de la Sablière, Paris. — 844-4-1929.

240.2
M 577
36632
MEYNARD, ANDRE MARIE
AUTHOR
Traité de la Vie Intérieure
TITLE Vol. 2, Mystique
DATE LOANED
BORROWER'S NAME
[redacted]
MAR 13 1987
36632